



Vik János

Az élet értelmére irányuló kérdés vonzásában

Tájékozódási kísérletek
a szisztematikus és spirituális teológia,
valamint a logoterápia és egzisztenciaanalízis határmezsgyéjén



VIK JÁNOS

**AZ ÉLET ÉRTELMÉRE IRÁNYULÓ
KÉRDÉS VONZÁSÁBAN**

**TÁJÉKOZÓDÁSI KÍSÉRLETEK A SZISZTEMATIKUS
ÉS SPIRITUÁLIS TEOLÓGIA, VALAMINT A LOGOTERÁPIA
ÉS EGZISZTENCIAANALÍZIS HATÁRMEZSGYÉJÉN**

VIK JÁNOS

**AZ ÉLET ÉRTELMÉRE IRÁNYULÓ
KÉRDÉS VONZÁSÁBAN**

**TÁJÉKOZÓDÁSI KÍSÉRLETEK
A SZISZTEMATIKUS ÉS SPIRITUÁLIS TEOLÓGIA,
VALAMINT A LOGOTERÁPIA
ÉS EGZISZTENCIAANALÍZIS HATÁRMEZSGYÉJÉN**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Szakmai lektorok:

Dr. Diósi Dávid, docens

Dr. Holló László, docens

ISBN 978-606-37-0147-4

© 2017, Vik János.

Tehnoredactare computerizată: Vasile Moraru

Universitatea Babeş-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400971 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Előszó

Az interdiszciplináris szemléletmód soha nem volt idegen a felelősséggel művelt keresztény hittudománytól. Mára ez létszükségletté vált a teológia számára, amennyiben fontos célkitűzése, hogy tanuljon a többi tudományterülettől, s hogy így ne csak azok számára legyen mondanivalója, akik a keresztények, illetve az egyháziak belső köréhez tartoznak. Ennek a kötetnek a létrejötte a teológus szerző interdiszciplináris érdeklődésének köszönhető, illetve annak, hogy a Babes-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karának kolozsvári oktatójaként az utóbbi évek során ilyen jellegű kutatásokat végezhetett.

Az élet értelmére irányuló kérdés interdiszciplináris megközelítésének máig időszerű iskolapéldája Viktor E. Frankl, bécsi ideggyógyász orvos-filozófus életműve, melyet a kötet szerzője 2001-2005 között a fürstenfeldbrucki Délnémet Logoterápia Intézetben tanulmányozhatott, teljeskörű szakspecifikus képzést végezve a frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis területén. A kötet fejezetei éppen ezért jelentenek egyfajta tájékozódási kísérletet azon a határmezsgyén, amely a hittudomány szisztematikus és spirituális ágazata, a filozófia, valamint a Frankl névvel fémjelzett 3. bécsi pszichoterápiás iskola között található.

A határmezsgyén való tájékozódás remélt eredménye, hogy a teológia folyamatos megújulásra szoruló nyelvezete az interdiszciplináris hatásnak köszönhetően képes felkelteni a ma élő, gondolkodó és az élet értelmére irányuló kérdés vonzásában álló ember érdeklődését. Az itt közlésre kerülő szövegek, melyek túlnyomórészt különböző kiadványokban külön-külön korábban már publikálva lettek, bármilyen sorrendben olvashatóak, kötetbe fűzésükkor viszont azt az egyszerű logikát vettük figyelembe, hogy az első fejezetekben az alapvető, elméleti kérdésfelvetések tárgyalásának adunk helyet, utána pedig a konkrét egyházi, illetve pasztorális és spirituális gyakorlatot közvetlenül érintő témák feldolgozása következik.

Kolozsvár, 2017. március 26.

A szerző

1. Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé? Válaszkeresés a fundamentális teológia és a Viktor E. Frankli egzisztenciaanalízis és logoterápia párbeszédese kontextusában¹

Minden teológiai kutatásnak, és így ennek a tanulmánynak a kezdetén is egyfajta módszertani vízióként szolgálhatnak Marton József (sz. 1950) szavai: „[...] az egyház egységét nem a tudománytól való elzárkózással, az egységnek felülről való rákényszerítésével, az újszerű kérdésfeltevések elhallgatásával, hanem a szükséges kezdeményezések türelmes meghallgatásával és bölcs irányításával lehet igazán biztosítani.”² Mintegy ennek szellemében állapítja meg Heinrich Döring (sz. 1933), müncheni fundamentálteológus azt, hogy az élet értelmének kérdése „elkerülhetetlen és kikerülhetetlen”³. Teszi mindezt azután, hogy azt a különböző tudományok fényében megvizsgálta, s az értelemkérdésre vonatkozó filozófiai elméleteket is taglalta írásában. Sőt, Viktor E. Frankl (1905-1997) egzisztenciaanalízisével és logoterápiájával⁴ teljes mértékben megegyezve, megállapítható az is, hogy „az élet értelmének keresésében éppen az ember embersége” mutatkozik meg. Végző soron az élet értelmének a kérdése „a szellemi érettség kifejeződéseként”⁵ áll szemünk előtt, úgy mint „minden kérdések kérdése”⁶.

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Nóda M., Zamfir K., Diósi D., Bodó M. (szerk.): *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*, Budapest – Kolozsvár 2010, 261–272.

² Marton J.: *A keresztény jelenkor*, Marosvásárhely 2008, 217.

³ H. Döring: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens*, in: Domschule e. V. (Hrsg.): *Theologie im Fernkurs. 3. Lehrbrief*, Würzburg 1995, 18. (A német nyelvű idézeteket a tanulmány szerzője fordította. A továbbiakban ezt külön nem jelezzük).

⁴ Vö. többek között V. E. Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, (ford. Molnár M. és Schaffhauser F.), Budapest 2005, 107.

⁵ H. Döring, F.-X. Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, in: F. Böckle et al. (Hgg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, IX. k., Freiburg i. Br. 1981, 5-67, itt 35.

⁶ W. Schaepfi: *Braucht das Leben einen Sinn? Empirische Untersuchung zu Natur, Funktion und Bedeutung subjektiver Sinntheorien*, Zürich – Chur 2004, itt 1.

1.1. Fogalmak tisztázása:

Értelme, értelembeteljesedés, értelemorientáció

Az élet értelme kérdésének összefüggésében az 'értelme' fogalma nem a 'jelentés'⁷, nem is a 'cél'⁸, hanem az 'érték' tartalmával bír. Ebből az axiológiai, vagyis értéktani szempontból tehát, az 'értelme' „nem csupán érthető, hanem helyeselhető jelentése is van – olyan jelentés, ami nem eszköz egy rajta kívül levő cél eléréséhez, hanem végcél, öncél, önmagában való érték”⁹. Amennyiben tehát ebben a vonatkozásban az életnek értelme van, akkor ennek a tételnek létezik egyrészt egy kognitív komponense: egy olyan 'értékvizsgálat'¹⁰, minek alapján saját életünkben találtunk valami érdemeset, értékeset, kíváncsot és megtartót, valami föltétlenül helyeselhető.¹¹ Összhangban a Viktor E. Frankl-i egzisztenciaanalízis és logoterápia három érték kategóriájával¹², elmondható, hogy az értelemfogalom kognitív komponense „akkor értelembeteljesítő, értékadó, ha egy megtartó értéklehetőséget jelent – legyen az akár az aktív alakításban, az inkább receptív észlelésben és megélésben, vagy a »passzív« elviselésben. [...] Más szóval: az értelem egy olyan érték, amelyért képes kiállni valaki, amelynek tud örülni, és amelynek alapján kész szenvedést elviselni – mégpedig úgy, hogy ez az érték őt érzelmileg is betölti, és egy cél felé irányítja.”¹³ Axiológiai, vagyis értéktani szempontból az 'értelme' fogalmának másrészről éppen ezért van egy affektív, érzelmi komponense is: ebben a vonatkozásban beszélhetünk értelembeteljesedésről, vagy értelemorientációról, amelyben az értelemről, mint érték megtalálásról van szó, ami akár úgy is jellemezhető, „mint spontán érzés, mint nem gondolati, hanem túlnyomórészt érzelmileg meghatározott értékmeggyőződés: mint vitális életöröm, mint megfontolatlan tettvágy.”¹⁴

⁷ „Egészen általánosan, a logikai szemantika és a hermeneutika szemszögéből nézve az »ennek van értelme« megállapítás arra utal, hogy ennek a szónak, mondatnak jelentéstartalma van, és ezért érthető. Ezzel azonban még nem mondunk ki semmit a tartalom, a jelentés helyeselhetőségéről és értékéről.” (B. Grom, N. Brieskorn, G. Haeffner: *Glück – auf der Suche nach dem guten Leben*, Frankfurt a. M. – Berlin 1987, 22.

⁸ „Tisztán funkcionális szempontból nézve az »ennek van értelme« mondat azt állapítja meg, hogy egy intézkedés, vagy egy tárgy célszerű, használható. Így például azt mondjuk, hogy a vérkeringés-tréning értelme abban áll, hogy hozzájárul a szervezet teljesítő képességének megőrzéséhez, vagy a pillér értelme az, hogy megtartja a boltívet. Az »értelme« itt mindig eszköz egy végcél elérésének érdekében.” (Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 22-23).

⁹ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 23.

¹⁰ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 24.

¹¹ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 23.

¹² Vö. például V. E. Frankl: *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien 1982, 59skk.

¹³ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 23.

¹⁴ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 24.

1.2. Kontingenciatapasztalat és egzisztenciális frusztráció – értelemkérdés az élet változásaira való tekintettel

Az élet értelmének kérdésével kapcsolatban, és párhuzamosan az egzisztenciális frusztrációval, amelyet Viktor E. Frankl tematizál¹⁵, felmerül az élet viszontagságainak a problémája. Ezek olyan „»véletlenszerű« történések, amelyekben semmiféle értelmet nem látunk”¹⁶. Mivel a modern ember számára az élet viszontagságai jelentik a kontingencia¹⁷ tapasztalatának tipikus példáit, ezekhez egy alapérzés kapcsolódik, egy „mélyseges emberi ős-rettegés, melyet a meghatározott veszélyekre irányuló félelemmel szemben úgy tapasztalunk meg, mint egy meghatározatlan fenyegetést”¹⁸. Alaposabban szemlélve a dolgot megállapítható az, hogy a kontingencia minden egyes megtapasztalása egy mély bizonytalanságtapasztalattal jár együtt, amely a maga részéről annak a lehetőségnek a megtapasztalásában áll, hogy minden véletlen, és így az egész értelmetlen is lehet.¹⁹

A hétköznapi tapasztalat szerint az élet értelmére való rákérdezés, valamint az, hogy az emberek ezt mennyire tartják fontosnak, legtöbbször csak akkor merül fel, amikor valaki már elveszítette élete értelmét, illetve úgy véli, hogy elveszítette azt.²⁰ Éppen ezért az értelemkérdés feltörése, amely a 20. század elején alapvető filozófiai kérdéssé nőtte ki magát, az életértelem magától értetődőségének elvesztésére utal²¹ – arra az általános krízisre²², amely az értelem fellelésével kapcsolatos, és amely Viktor E. Frankl-t arra a megállapításra készítette, hogy az egzisztenciális frusztráció korszakában élünk.²³ Ezek szerint az értelemkérdés, mint az élet egészét átfogó kérdés, elől menekülni csakis az egzisztenciális frusztráció elfojtása révén lehet. Azok számára pedig, akik elébe mennek e kérdésnek, „az emberi élet a remény és az abszurditás közötti feszültségben mutatkozik meg.”²⁴

¹⁵ Vö. például Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 19.

¹⁶ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 8.

¹⁷ A kontingencia fogalma a klasszikus logikából ered, ahol egy olyan területet jelöl, amely „nem szükségszerű, de nem is lehetetlen, s amely – a gondolkodás törvényeire való tekintettel – »véletlen«, »másként is lehetséges«, s amiről kényszerítő módon semmi nem állítható.” (Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 8).

¹⁸ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 9.

¹⁹ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 10.

²⁰ J. M. Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, in: Ch. Fehige et al. (Hgg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000, 299-309, itt 299.

²¹ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 10.

²² Ch. Riedel, R. Deckart, A. Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt 2002, 123-124.

²³ V. E. Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg i. Br. 1977, 72.

²⁴ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 10.

1.3. Az egész értelme és az isteni értelemosztó felfedezésének lehetősége

Az újkor előtt az Istenhez vezető utak ott tárultak fel, ahol a világ megkérdőjeleződött, és az emberi ész segítségével már nem volt magyarázható.²⁵ A környező világ azonban időközben növekvő mértékben az ember által egyre inkább magyarázhatóvá vált. Ennek következtében az újkor világképe az embert helyezi a középpontba. A világ csökkenő magyarázhatatlansága mindenesetre „egy mélyebb bizonytalanságot hívott életre: az ember önmaga számára vált kérdésessé, mégpedig létének egészére való tekintettel.”²⁶ Az emberi én bizonytalansága saját létében van, és csak ezért válik a világ, mint egész is kétséssé az ő számára: „Az énem kérdése, mint a létemre való rákérdezés, magába foglalja a világra mint egészre való rákérdezést is.”²⁷ A lét egészére való rákérdezés sajátos formája, amire egyben „a lehetséges kérdés végtelenségének”²⁸ alapjaként tekintünk, a következőképpen hangzik: miért van valami, és nincs sokkal inkább semmi?²⁹ Ez a kérdés az emberi lét alapját és értelmét érinti, illetve a lét egészének értelmére kérdez rá.

Az ember alaphelyzete az, hogy önmagát a világban fedezi fel. Mivel pedig a világ, és ebben a világban ő maga önmaga számára nem magától értetődő, létének alapjával nem rendelkezhet.³⁰ Más szóval, az ember egy olyan „kérdés önmaga számára, amelyre végül is nincs válasza”³¹. Ennek a válasznak a keresése végső soron nem más, mint az élet értelmének a keresése, és jellemző módon az ember, minden értelmetlenség és a világ minden borzalma ellenére bízik abban, hogy az élet a maga egészében értelemmel teli. Saját létének minden kérdésessége mellett „az ember tovább kérdez, és ezzel bizonyítja azt, hogy nem adta fel a válasza bukkanás reményét”³². Az elemző gondolkodást ebben a vonatkozásban nem kerüli el az a felfedezés, hogy az ember keresése és kérdezése csak akkor nyugszik meg, „ha önmaga transzcendálásában egy olyan valóságra talál, amely valódi beteljesedést jelent számára”³³. Úgy tűnik tehát, hogy az életre

²⁵ H. Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, in: ThGl 59 (1969), 296-303, itt 297.

²⁶ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 297.

²⁷ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 298.

²⁸ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 298.

²⁹ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 298.

³⁰ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 298-299.

³¹ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 51.

³² Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 54.

³³ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 51. Az a valóság, amely valódi beteljesedést jelenthet számára, mégis neki megfelelő kell hogy legyen, „vagyis szabad kell le-

való rákérdezésben „egy feltétlen, alapvető értelem nyilatkozik meg, s csak ebből kifolyólag válik lehetővé a létező számára az értelemhorizont”³⁴. Heinrich Döring a következő szavakkal fejezi ezt ki: „Az ember alapvető tapasztalatait intenzíven megfigyelve, megsejthető az a magasabb vagy mélyebb valóság, amelyre az ember rászorul, s amelytől az ő életének rendeltetése, célkitűzése, és ezzel értelme származik.”³⁵

Figyelemre méltó, hogy a világfeletti értelemnek (Übersinn)³⁶, vagy a világmindenség értelmének is nevezett átfogó értelemnek ez a megsejtése, Viktor E. Frankl holisztikus koncepciója tudományosan nem bizonyítható, egzisztenciális kiindulási alapjaként értelmezhető.³⁷ Mindenesetre ennek a feltétlen alapvető értelemnek, illetve a „nagy, mindent átfogó világfeletti értelemnek”³⁸ a feltűnését nem szabad egyfajta istenérvként félreérteni.³⁹ Sokkal inkább úgy kell ezt tekinteni, mint annak sejtelmét, hogy „Isten, illetve az Istenbe vetett hit az ember számára értelemmel teli lehet, hogy az embernek kijárhat Istentől ez az abszolút értelem”⁴⁰. A filozófiai értelemkérdés – egy konzekvens gondolatmenetben – elvezet ugyan az Istenkérdéshez⁴¹, azonban az ezzel való foglalkozás nem garantálja az Istenbe vetett hitet⁴², csupán teret nyit annak a szabadságnak, melynél fogva a kereső ember választ talál a lét értelmének kérdésére.⁴³ Az Istenbe, mint feltétlen, alapvető értelembe, illetve abszolút értelembe vetett hit esetében éppen ezért

gyen, és mind a forma, mind a tartalom szerint végtelen. A személyeket mindig személyek utáni keresésben találjuk, és így csak az abszolút és beteljesedett szabadsággal rendelkező abszolút személy jelentheti az ember számára a végső választ az ő kérdéseire”. (Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 51).

³⁴ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 299.

³⁵ Döring: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens*, 32.

³⁶ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 43skk.

³⁷ E. Lukas: *Was ist das Besondere an der Logotherapie? Eine Darstellung ihres holistischen Konzeptes unter Einbeziehung narrativer Elemente aus Anlass des 90. Geburtstages von Viktor E. Frankl am 26. März 1995*, in: O. Wiesmeyr (Hrsg.): *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*, Wien 1995, 46-58, itt 48sk.

³⁸ Lukas: *Was ist das Besondere an der Logotherapie?*, 49.

³⁹ V. E. Frankl: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*, München 1994, 63.

⁴⁰ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 51.

⁴¹ Döring: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens*, 32skk.

⁴² Manuel Bremer, az élet értelme kérdéskörben írt, analitikus-vallásfilozófiai művének végén éppen a vonatkozásban helyesen hívja fel a figyelmet a következő tényállásra: „A lehetőségek elismerése nem jelenti azt, hogy a lehetőségeket valóságoknak tekintjük. Annak elismerése, hogy az értelemkérdésre adott vallásos válasz egy lehetséges válasz, az idevágó valláskritikák gyengeségéből következett.” (M. Bremer: *Der Sinn des Lebens: ein Beitrag zur analytischen Religionsphilosophie*, Egelsbach 2002, 115).

⁴³ Gockel: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, 303.

csak egy lehetőségről van szó, amellyel az ember szabadon élhet. Ehhez a szabad döntéshez kell olyan okokat keresni, amelyek azt ésszerűvé és vállalhatóvá teszik.⁴⁴

1.4. Racionális teológia – a személyes, hit melletti döntés ésszerűségének és vállalhatóságának fenntartásáért vívott küzdelem

Az eddigi fejtegetések értelmében megalapozottan állítható, hogy az egész értelmének kérdése, illetve a valóság mint egész kétféleképpen fogható fel: egyrészt vallásos másrészt pedig ateista módon.⁴⁵ Mindkét magyarázat esetében a valóság teljes megértéséről van szó: „Mindkettő egy átfogó élettervezésre törekszik. Mindkettőnek köze van az élet értelmét és az ember jövőjét érintő kérdések végérvényes válaszaihoz. A kettő közötti különbség csak abban áll, hogy míg az ateista hit ezeket a kérdéseket Istenre-utalás nélkül válaszolja meg, a vallásos hit Istenre való hivatkozással oldja meg.”⁴⁶ Eltekintve attól, hogy az orvos Viktor E. Frankl személyesen inkább kételkedik abban, hogy az ateista filozófia saját halálunkra való tekintettel is fenntartható lenne⁴⁷, az ateizmus értelemkérdésre vonatkozó világnézeti

⁴⁴ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 51. Manuel Bremer az istenhit melletti döntésre, illetve a hit-elhatározás ésszerűségére és vállalhatóságára vonatkozó elemzéseit a következő mondatban foglalja össze: „A könyvvallásoknak van legnagyobb kilátásuk arra, hogy koherens és ezoterikus tapasztalatoktól mentesen fogalmazzanak meg egy olyan vallásos álláspontot, amely ugyan nem ad érthető választ az értelemkérdésre, de minél fogva utalni lehet arra, hogy ennek a rejtélynek a megoldását Istenben kell keresni.” (M. Bremer: *Der Sinn des Lebens*, 115). A hit racionalitásának kérdésével való elmélyült foglalkozás érdekében vö. Alexander Loichinger, mainzi fundamentálteológus, idevonatkozó habilitációs írását: A. Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, in: H. Döring, A. Kreiner (Hrsg.): *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie*, 3/I. és 3/II. k., Neuried 1999. Ez a mű ugyanabban a Heinrich Döring fundamentálteológus professzor körül kialakult, müncheni teológiai műhelyben született, mely néhány évvel korábban egy, a tárgyhoz kapcsolódó gyűjtőkötetet is kiadta (vö. P. Schmidt-Leukel [Hrsg.]: *Berechtigte Hoffnung: über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995), mely önmagát teológiai reakcióként értelmezi a következő alapvetően valláskritikai munkára: E. Dahl (Hrsg.): *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993. A szerkesztő mindjárt a bevezetőben hangsúlyozza, hogy a megnevezett gyűjtőkötet „a hit ésszerűségének az igényét támasztja alá: Bizonyos értelemben még inkább, mint valaha, az a reménység, amely a hitben van, még mindig egy racionálisan jogos remény. Az emberi racionalitás sajátossága, lehetőségei és határai körül jelenleg intenzív vita zajlik. Ez egy széles körben elterjedt új meghatározáshoz vezetett, mely egyrészt visszautasítja a tradicionális racionalitások túlzott igényeit, másrészt pedig elébe megy a hit ésszerűségére vonatkozó eredeti értelmezésnek”. (Schmidt-Leukel: *Berechtigte Hoffnung*, 7).

⁴⁵ A. Loichinger: *Frage nach Gott*, Paderborn 2003, 13k.

⁴⁶ Loichinger: *Frage nach Gott*, 16.

⁴⁷ V. E. Frankl: *Der unbewusste Gott*, München 1992, 63. Az ő értelmezése, illetve személyes meggyőződése szerint, nem beszélhetünk valódi ateistákról, hiszen minden ember, legalább a

alapfelfogása szerint tisztán csak világunkon belüli értelemcélok léteznek, ezek pedig pusztán evilági eszközökkel érhetőek el. Az embernek és az ő történetének azonban nincs végső, átfogó értelme.⁴⁸ A világnézeti nihilizmus mindenesetre egy lépéssel még tovább megy: alapfelfogása szerint, a végső értelem hiányában, egyenkénti értelem-adottságokról sem beszélhetünk.⁴⁹

Ebben az összefüggésben Viktor E. Frankl a tudományos nihilizmus értelemszkepticizmusával és értelemtagadásával szembehelyezkedő, pozitív világnézetként értelmezi a maga egzisztenciaanalízisét és logoterápiáját. Az élet feltételnélküli értelmének, illetve egy átfogó értelemnek a posztulátuma ellenére, Frankl egzisztenciaanalízise azonban semmi esetre sem végállomásként értelmezi önmagát az ember értelemfellelésének az útján.⁵⁰ Mint zsidó ideggyógyász szilárdan meg van győződve arról, hogy az a dimenzió, amelybe a vallásos ember mozog, magasabb, átfogóbb, mint az a dimenzió, amelyben olyasvalami, mint például a pszichoterápia történik. Az áttörés ebbe a magasabb dimenzióba nem a tudás, hanem a hit, illetve a hit melletti döntés révén történik.⁵¹ Ennek következtében a racionális teológiaként kutató fundamentális teológia programját⁵² joggal tekinthetjük a „személyes hitbeli döntés úttörőjének”⁵³. És ha ebben a vonatkozásban a teológia a tudományos-racionális érvelés⁵⁴ eszközeinek segítségével sikeresen

szó legtagabb értelmében, hívőnek számít, „bár lehet, hogy a hite nagyon el volt fojtva és egészen be lett temetve”, és hogy az „csak a tudattalanban van jelen, és a végső értelembe vetett hitként mutatkozik meg”. (Frankl: *Der unbewusste Gott*, 97).

⁴⁸ Loichinger: *Frage nach Gott*, 13.

⁴⁹ Loichinger: *Frage nach Gott*, 14.

⁵⁰ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 75.

⁵¹ Frankl: *Der unbewusste Gott*, 61.

⁵² Armin Kreiner, a müncheni egyetem katolikus teológia karának fundamentálteológusa, a következőképpen foglalja össze a fundamentális teológia célját: „A fundamentális teológia elsődleges célja továbbra is abban áll, hogy saját hitünk alapjait jobban megértsük, az alternatív, valamint konkuráló pozíciókat pedig megismerjük. Saját vallásos identitásunk ma már nem található meg, és nem élhető a többiektől való polemikus elhatárolódás által, hanem csak a többiekkel való nyílt, kritikus és önkritikus dialógusban. Az egyre inkább plurális világban saját vallásos identitásunk sem magától értetődően eleve adott, és változhatatlan. Az identitás megtalálása sokkal inkább egy permanens feladat számunkra. A fundamentális teológia ezt az időnként feszültséggel teli feladatot azáltal akarja szolgálni, hogy segít saját hitvallásunk alapjainak azonosításában, alternatív – kereszténységen belüli és kívüli – pozíciók tudomásul vételében, azok párbeszédese végiggondolásában, azaz abban a hajlandóságban, hogy másokat értsünk, és adott esetben tőlük tanuljunk is.” (A. Kreiner: *Wozu Fundamentaltheologie?*, in: K. Hilpert, S. Leimgruber [Hgg.]: *Theologie im Durchblick: Ein Grundkurs*, Freiburg 2008, 126-133, itt 133).

⁵³ Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 495.

⁵⁴ Az istenhit racionalitásának problémájával összefüggésben Armin Kreiner tanulságos módon magyarázza a racionalitás fogalmát: „A »racionális« kifejezéssel azt állítjuk, hogy valaki

bizonyítani tudja azt, hogy a vallásos hit ésszerű, akkor ennek kétség kívül következménye van a személyes, hit melletti döntésre vonatkozólag is⁵⁵, aminek a maga részéről pedig – Viktor E. Frankl meglátása szerint – egy világos pszichohigiéniai-pszichoterápiai hatékonysága van.⁵⁶ Eszerint a teológia, illetve az istenhit felelősséggel tartozik azért a maradandó racionalitáskötelezettségért, amely primér módon abban fejeződik ki, hogy saját vallásos hitünket készek vagyunk kitenni a kritikának, illetve annak az önreflexiónak, hogy hitmeggyőződéseink megfelelnek-e az igazságnak⁵⁷, vagy nem. A racionális teológiának ezt a feladatát⁵⁸ Alexander Loichinger katolikus teológusként a következőképpen foglalja össze:

joggal, vagy legitim módon fogad el egy bizonyos meggyőződést, és adott esetben joggal cselekszik annak függvényében. Szigorúan véve tehát nem maguk a meggyőzések racionálisak: A meggyőzések igazak vagy hamisak lehetnek! Ezzel szemben racionális az a rend és mód, ahogy valaki jóváhagy meggyőzéseket. [...] A racionalitás tehát némiképpen a mi intellektuális meggyőződéseink etikáját fejezi ki, vagyis az intellektuális képességeink, illetve megismerő képességünk helyes használatára vonatkozó normatív kérdést. A »racionalitás« tehát nem ismeretek, elméletek, kijelentések, hanem személyek jellemzésére szolgál, még inkább: magatartásmódokat, vagy -szerkezeteket jellemez.” (A. Kreiner: *Demonstratio religiosa*, in: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie* [QD 147], Freiburg i. Br. 1993, 9-48, itt 11-12).

⁵⁵ Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 496. Ugyanezen a helyen fogalmazza meg Alexander Loichinger a következő mondatot, melyet sok keresztény hitgyakorlata igazol: „Valamihez, ami teljesen irracionálisnak és ésszerűtlennek tűnik, aligha fogunk hosszú ideig ragaszkodni – nem beszélve arról, hogy valami hasonlóra alapozzuk az életünket.” (Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 496). Lásd továbbá ezzel kapcsolatban: A. Kreiner: *Természettudás és istenbeszéd. A természettudományos megismerés jelentősége a teológiai reflexió számára*, (ford. Vik János), in: *Keresztény Szó* 21/1 (2010), 31-33.

⁵⁶ Frankl: *Der unbewusste Gott*, 60-61.

⁵⁷ Az igazságfogalommal való alaposabb foglalkozás érdekében vö. Armin Kreiner idevágó habilitációs írását: A. Kreiner: *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 1992. Ezek az igazságfogalommal kapcsolatos vizsgálódások önmagukat „védőbeszédnek tekintik a hagyományos igazságértelmezés mellett, ami egyben az egészséges emberi értelem igazságértelmezésének is tekinthető. Eszerint az igazság megegyezést jelent a kijelentés és a valóság között. A problematikus konnotációk és többértelműségek ellenére, ez az igazságértelmezés megfelelés(korrespondencia)-elméletnek nevezhető.” (Kreiner: *Ende der Wahrheit?*, 3).

⁵⁸ Alexander Loichinger ebben az összefüggésben joggal utasítja vissza „torzításként” azt a vádat, hogy a racionális teológia törekvése egy megengedhetetlen racionalista megrövidítést jelent. Hiszen – így Loichinger szószerint – „mi más állna rendelkezésünkre, ha nem az eszünk, amikor arról van szó, hogy gondolkodjunk a hitünkről? A teológia pedig nem tartalmaz semmi mást, mint magának a hitgyakorlatnak a reflexióját. A teológia nem tár szemünk elé semmi mást, mint a konkrétan megélt hit ésszerűségének a kérdését. És teszi ezt természetesen szisztematikus-tudományos módon. Ezzel azonban lényegesen hozzájárul ahhoz, hogy saját személyes hitmagatartásunkat is racionálisan igazoljuk, önmagunk és mások előtt is hitelt kiérdemlővé tegyük”. (Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 496).

Az istenhit primér módon azon a meggyőződésen alapszik, hogy Isten létezik, hogy üdvözíteni akar minket, és hogy szívünket így joggal tárhatjuk fel neki. A kérdés csak az, hogy tulajdonképpen mi jogosít fel bennünket erre a reménységre. Ésszerű dolog feltételezni azt, hogy egy ilyen Isten létezik, vagy ezzel csak önmagunkat csapjuk be? A vád ellen, hogy mi csak azért hiszünk Istenben, hogy az életünknek értelme legyen, tiltakozunk. Ezt azonban csak annyiban tehetjük, amennyiben tisztességes módon törekszünk annak megmutatására, hogy miért ésszerű Istenben hinni. Fordítva azonban ez azt is jelenti, hogy készek vagyunk szembenézni az ellenvetésekkel, esetleg a modern valláskritika széles palettájával. Ebben azért van szükség bátorságra, mert a racionalitás melletti elköteleződés megköveteli, hogy készek legyünk elvben arra, hogy hitünket, a hozzá kapcsolódó gyakorlatokkal együtt feladjuk, mégpedig akkor, ha a racionális ellenvetések túl nyilvánvalóan hitmeggyőződésünk ellen szólnak. Ez a vita azonban mindenekelőtt a tudományos-racionális teológia szintjén történik. Magától érthetővé válik ugyanakkor az, hogy ez semmi esetre sem csak egy intellektuális, a gyakorlati hitélettől távol eső ügy.⁵⁹

1.5. Az élet értelmének kérdése mint magánügy

Az egész értelmének a kérdése, illetve egy átfogó értelemnek a posztulátuma – eddigi vizsgálódásaink alapján megalapozottan állítható – olyan filozófiai kérdésnek mutatkozik, amely előbb vagy utóbb az istenkérdéssel, illetve a hit jelenségével is szembesít bennünket. Ebben a vonatkozásban az egész értelmének posztulátumából dedukció útján jutunk el a Viktor E. Frankl-i egzisztenciaanalízis és logoterápia összefüggésében a „minden egyes rész értelme”⁶⁰ megfogalmazáshoz. Ez annyit jelent, hogy

⁵⁹ Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 497. Hasonlóan vonatkoztat P. Schmidt-Leukel a teológia mint szellemtudomány sajátos feladatára, amikor világos mondatokkal a következőképpen fogalmaz: a szellemtudományos teológiai kutatás formájában a teológia „köteles racionális szempontból kíváncsi megfontolásokat és vizsgálatokat azzal az intenzitással és szigorú pontossággal végezni, amelyre a nem teológus rendszerint sem az idő, sem pedig a szükséges képzés hiánya miatt nem képes. Ahhoz azonban, hogy célját elérje, kutatásainak eredményeit a teológia úgy kell hogy megfogalmazza, hogy azok nem-teológusok számára is érthetők maradjanak. Éppen ezért a racionális felelősségének elkötelezett teológia fáradozni fog annak érdekében, hogy fogalmilag világos, érvek síkján erős, intellektuális szempontból tisztességes, és kivétel nélkül mindenütt érthető legyen”. (Schmidt-Leukel: *Berechtigte Hoffnung*, 9).

⁶⁰ Lukas: *Was ist das Besondere an der Logotherapie?*, 49. Ezt a dedukciót Elisabeth Lukas a következőképpen fejezi ki: „Ha a létnek mint egésznek értelme van, akkor minden létezőnek is birtokolnia kell az értelmet [...] Csakis ebben a vonatkozásban van minden emberi életnek

egy értelemalakzatként elgondolt világban mindenki személyesen érintve van.⁶¹ A részértelmet azonban, illetve az egyes értelmet, amely mindenkit személyesen érint, nem lehet kitalálni, vagy létrehozni, hanem azt fel kell fedezni, és pedig mindig „ad situationem és nem csak ad personam”⁶². Az élet értelmére irányuló kérdésben ezek szerint tehát mindig egy individuum életértelméről van szó. Ez a kérdés éppen ezért „egy legmagasabb fokban individuális, személyes magánügy”⁶³.

Ebben az összefüggésben semmiképp sem feledkezhetünk meg arról, hogy például Bertrand Russel (1872-1970), az angol matematikus és filozófus, aki ateista alap-beállítottságának megfelelően⁶⁴ az egész értelmében ugyan nem tudott hinni, saját életét azonban rendkívül értelmesnek és érdemesnek tekintette.⁶⁵ Ennek következtében, a nihilizmus általános értelemtagadásától eltekintve, mind a teista, mind pedig az ateista világnézet értelmében, Joseph M. Bochenski (1902-1995), domonkos szerzetes-filozófus szavaival kiemelhetjük a következőket: „Egy meghatározott pillanatban az ember életének értelme van, ha ő ebben a pillanatban úgy véli, érzi stb., hogy számára élni érdemes.”⁶⁶ Ennek megfelelően, az élet értelmének individuális elképzelése terén, elmosódik a racionalitás és az emocionalitás közötti határ.⁶⁷ Egyrészről egy emocionális állapotról, másrészt azonban egy racionális gondolatsorról is beszélünk egyben.⁶⁸ A tapasztalat azt mutatja, hogy egy személy életértelme a legtöbb esetben egy törekvéssel, egy céllal függ össze: ha egy meghatározott pillanatban

is értelme, minden fának, minden napfelnak, minden dallamnak, minden mosolynak és minden örömnak. Így állíthatjuk, hogy minden elkerülhetetlen bánatnak is van értelme, minden fáradásnak, érsnek, növekedésnek, bűnbeesésnek és minden új felállásnak. A nagy, mindent átfogó természetfeletti értelem (Übersinn) egésze alatt virágzik a kicsi, a törékeny, a meggyalázott, a maga nem elhanyagolható jelentőségében.” (Lukas: *Was ist das Besondere an der Logotherapie?*, 49).

⁶¹ E. Lukas: *Was ist das Besondere an der Logotherapie?*, 49.

⁶² Frankl: *Der unbewusste Gott*, 71.

⁶³ Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 300. Bochenski hozzáfűzi: „Nekem úgy tűnik, hogy ezt hangsúlyozni kell, mivel egy féktelen »szociális« propaganda korában élünk. Mindannyian annyira el vagyunk társadalmasítva, hogy már észre sem vesszük azt, hogy magánügyek is vannak. Az ember legfontosabb dolgai azonban tényleg egészen személyesek; például, az élet értelme mellett, a szenvedés is, a szeretet, a halál és ehhez hasonlók.” (Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 300).

⁶⁴ K.-H. Weger (Hrsg.): *Religionskritik*, Graz 1991, 157-165.

⁶⁵ Lásd ehhez B. Russel: *Autobiografie*, 1. k., Frankfurt a. M. 1972, 7sk.

⁶⁶ Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 301.

⁶⁷ Schaeppi: *Braucht das Leben einen Sinn?*, 281.

⁶⁸ Schaeppi: *Braucht das Leben einen Sinn?*, 281sk.

az embernek van egy célja, melynek elérésére törekszik, akkor életének abban a pillanatban értelme is van.⁶⁹ Az ember életére mindenesetre nem kell föltétlenül úgy tekinteni, mint egymásnak kölcsönösen alárendelt célok felé való törekvés egyetlen egy sorozatára, hanem úgy tűnik, sokkal inkább megfelel a valóságnak az, hogy az ember élete normális esetben, célok és törekvések sok kis, egymástól független sorozatából tevődik össze, amelyek számára az élet értelmét biztosítják.⁷⁰ Ezen túl vannak mégis olyan pillanatok, amikor az ember egyetlen célra sem törekszik, hanem egyszerűen csak élvezi a pillanatot, és ebben fedezi fel az élet értelmét. A jelenkor mélyreható elemzését ebben a vonatkozásban nagyon találóan Joseph M. Bochenski fogalmazza meg:

Az aktivizmus korszakát éljük, annak a propagandának a tüzeiben, amely arra próbál rábeszélni bennünket, hogy az embernek szüntelenül törekedni kell valamire, hogy tartózkodás nélkül neki állandóan valami felé rohannia kell, hogy élni csak mozgásban és erőfeszítésben érdemes. A tétlenséget úgy tekintik, mint valami rosszat, valami értékellenes, aszociális dolgot, ami megvetésre méltó. Ebben a helyzetben nem könnyű megérteni a pillanat élvezetének, a jelenben való élésnek a jelentőségét; annál nehezebb a gyakorlatban megtanulni, hogy miként is élvezhetjük a pillanatot.⁷¹

Figyelemre méltó az, ahogyan Werner Schaeppi ebben az összefüggésben az értelem- és az istenkérdést összekapcsolja: „Ha egyébként az Isten létezése mellett szóló érvek nem meggyőzők, az elsősorban nem az értelem-vonatkozású érveket kell hogy érintse. Ezeket külön kell elbírálni. Talán ők jelentik a tulajdonképpeni kiindulási pontot az Isten létezése melletti érvelésben.”⁷²

⁶⁹ Schaeppi: *Braucht das Leben einen Sinn?*, 59.

⁷⁰ Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 304sk.

⁷¹ Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 303-304. Bochenski egy kvázi prófétai megállapítással folytatja gondolatmenetét: „A modern ember egy tudatos erőfeszítés által a kontemplatív magatartásra kell nevelje önmagát. Magától ez azonban nem történik meg; ha engedem, hogy ennek vonatkozásában a közvélemény áramlatai hordozzanak, halálomig az aktivizmus rabszolgája maradok, akit szüntelen egyik céltól a másikig megállás nélkül hajszolnak.” (Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 304).

⁷² Schaeppi: *Braucht das Leben einen Sinn?*, 59.

1.6. Az élet értelmére irányuló kérdés keresztény válasza a Viktor E. Frankli értékelmélet kontextusában

Igaz ugyan, hogy – Frankl-i értelemben – a beállítódási értékek⁷³ jelentik „végül is a legnagyobb lehetőséget arra, hogy értékeket valósítsunk meg”⁷⁴, azonban ha a földi élet az egyetlen élet lenne, s ha ennek során számtalan ember életében csak a beállítódási értékek lennének megvalósíthatók, akkor az értelemigény az emberiség nagy része számára csak töredékeiben lenne beváltható. Az értelem akarása, illetve az emberek álmai, vágyai és kívánságai ugyanis nem csak a beállítottsági értékekre vonatkoznak, hanem legalább annyira erősen és jogosan az alkotói értékekre⁷⁵ és az élményértékekre⁷⁶ is. Ha a földi élet kontextusában ennek megfelelően csak a jelen pillanatról és annak értelemlehetőségeiről beszélhetünk, anélkül, hogy kilátásba tudnánk helyezni egy olyan tökéletesebb és nagyobb jövőt, amelynek transzcendens minősége van⁷⁷, akkor az emberiség helyzete valóban egy tragikus fénybe kerül: vannak ugyan dolgok, amelyek önmagukban véve értékesek, és a földi életet értelmessé teszik; ezeknek az értékeknek a megvalósítása azonban csak egy kisebbség privilégiuma marad, aki csak azért tudott némileg értelmes életet élni, mert szerencséje volt, vagyis többé-kevésbé a véletlennek köszönhetően. Az igazság, igazságosság és minden jószág transzcendens országa nélkül, ahol az értelem emberi akarása nemcsak töredékes, hanem tökéletes módon beteljesedik, az emberi létezésbe berendezett értelemorientációjú potencialítások az emberek nagy többsége számára mindörökké beteljesületlenek maradnának.

⁷³ Zsók Ottó a következő módon definiálja a beállítódási értékeket: „Ezek megvalósítója a *homo patiens*, a szenvedő ember, aki egy sorsszerűen bekövetkezett szenvedésben, melyet külsőleg nem lehet megváltoztatni – pl. súlyos betegség, gyász, baleset utáni bénulás –, belsőleg, egy belső bátor tartással elviseli, magára veszi, és bensőleg – szellemileg – átalakítja, illetve átváltoztatja a szenvedés nyersanyagát. A tragédiából győzelmet, a szenvedés alakításából teljesítményt kihozni – ez az a határhelyzet, amelyben az élet feltétel nélküli értelemmel való teljességének a titka tudatosulhat.” (Zsók O.: *Az élet értelmét kereső ember*, in: Tempfli I., Vencser L. (szerk.): *Új ég és új föld. Emlékkönyv Jäger Péter 65. születésnapjára*, Budapest 2004, 91-122, itt 99).

⁷⁴ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 61.

⁷⁵ Zsók: *Az élet értelmét kereső ember*, 97.

⁷⁶ Zsók: *Az élet értelmét kereső ember*, 98.

⁷⁷ J. Seifert: Viktor E. Frankls *philosophischer Sinnbegriff und die Entdeckung seiner Bedeutung für die Psychotherapie*, in: D. Batthyány, O. Zsók (Hgg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien 2005, 69-93, itt 86 és 91.

A keresztény válasz az élet értelmének kérdésére, amely önmagát teista hipotézisként⁷⁸ értelmezi, eközben alapvetően a következőket mondja: jogos az a remény, mellyel egy olyan szétrombolhatatlan jövőre számíthatunk, amelyben valósággá lesz a megismerésre és az erkölcsiségre való törekvésünk transzcendens beteljesülése, valamint a boldogság és az igazságosság utáni vágyakozásunk győzelme. Az értelemorientációjú életcéloknak ez a transzcendens beteljesedése elérhető az emberek többsége, sőt talán mindenki számára. Az Istenbe vetett hit perspektívájából – Armin Kreiner (sz. 1954) szerint – az emberi élet, „amelynek értelméről itt szó van, egy egészen más fénybe kerül. Teista szemszögből az élet nem fejeződik be megmászhatatlanul a halállal. Az értelemmel teli élet kérdése számára ez először azt jelenti, hogy az (erkölcsös és) jó életre való törekvés megfiúsulása, nem kell föltétlenül végleges és visszavonhatatlan legyen, másodszor pedig azt, hogy a sikeres élet töredékes jelei az élet teljességének ígéreteiként tekinthetők. Ebben a távlatban az Istenbe vetett hit valóban örömhírként mutatkozik meg”⁷⁹.

Egy ilyen remény létjogosultsága csak abban állhat, hogy „az ember találkozik az emberiség történetében egy valóban értelemteljes élettel, amely önlét és együttlét sikeres egybeeséseként mutatkozik meg úgy, hogy az Isten szabadító tettének eseménye is egyben”⁸⁰. Az élet értelmére irányuló kérdés keresztény válasza egy ilyen minőségileg transzcendens életként tűnteti fel Jézus Krisztus életét, halálát és feltámadását.

⁷⁸ A teista hipotézis magyarázó erejére vonatkozólag vö. A. Kreiner: *Die religionskritische Relevanz der Neuzeitlichen Naturwissenschaft*, in: P. Schmidt-Leukel (Hrsg.): *Berechtigte Hoffnung: über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 49-70, itt 64-66.

⁷⁹ A. Kreiner: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006, 505.

⁸⁰ Döring, Kaufmann: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, 58.

2. A logoterápia vallásfilozófiai és teológiai dimenziói: Frankl és a teodicea-kérdés¹

2.1. A probléma, mint kiindulópont tisztázása

Nyilvánvaló, hogy a rendelkezésünkre álló keretek között nem tudjuk kimerítően tárgyalni a logoterápia vallásfilozófiai és teológiai dimenzióit érintő tematikát. Éppen ezért fókuszálunk arra az alapvető teológiai problémára, amelyet teodicea-kérdésként emleget a szakirodalom. Azért alapvető ez a probléma, mert a világban, illetve a konkrét személy életében tapasztalható rosszra és szenvedésre való tekintettel veti fel a mindenható és jószágos Isten létezésébe vetett hit racionális igazolásának a szükségességét. Álláspontunk szerint aktualitása van annak, hogy kortársaink közül sokan elméleti problémát vélnek felfedezni a teodicea-kérdés mögött. Szerintük úgy tűnik, hogy a következő három – istenhívők számára központi jelentőséggel bíró – kijelentés logikailag nem egyeztethető össze egymással: (1) Isten mindenható, (2) Isten jószágos, (3) és van szenvedés. A valláskritikus, vagy istentagadó kortársak számára ugyanis egyértelmű, hogy egy mindenható Isten képes megakadályozni a teremtmények szenvedését, és egy jószágos Isten meg is akarja akadályozni azt. Mivel azonban létezik a szenvedés, nyilvánvaló, hogy egy ilyen Isten nem létezik. A teodicea-probléma tehát az ateista valláskritika szerint logikai ellentmondást foglal magában, amely számukra elégséges érv ahhoz, hogy tagadják Isten létezését, illetve hogy állítsák, illúzióban ringatja magát mindenki, aki hisz a mindenható és jószágos Isten létezésében.

Az istenhívő annak függvényében érzi ennek a problémának a jelentőségét, hogy miként viszonyul Isten létezése bizonyíthatóságának a kérdéséhez: ha Isten létezését az ún. istenérvek alapján minden kétséget kizáróan bizonyítottnak tartja, számára a teodicea-probléma csupán csak egy rejtélynek számít, amelynek a megoldása kíváncsatos lenne, de nem föltétlenül szükséges. Amennyiben viszont az istenérvek argumentatív erejét gyengébbnek tekinti – Kant és Hume kritikája óta a hittudomány is általában

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Sárkány P., Vik J. (szerk.): *Logoterápia és egzisztenciaanalízis 2015*, in: *Többslet 2015/3* különnkiadvány, 35–61.

ezt az álláspontot képviseli –, az istenhívő törekszik megoldani a teodicea-kérdésben vázolt látszólagos logikai ellentmondást. Annak megoldhatatlansága ugyanis nyomós érv lenne amellett, hogy a mindenható és jóságos Isten létezésébe vetett hit téves.

2.2. Tárgyalja-e egyáltalán Frankl a teodicea-problémát?

Nem meglepő számunkra az a tény, hogy – a teljesség igénye nélkül végrehajtott – keresésünk során csupán csak két Frankl-műben találoztunk a teodicea-kérdés kifejezett felvetésével: „A szenvedő ember”,² valamint az „Istenkeresés és értelemkérdés” című művében.³ Előbbi az 1949-50-ben Frankl által, a Bécsi Egyetemen tartott előadások anyagából tevődik össze. Utóbbi pedig abból a több órás beszélgetésből keletkezett, amelyre 1984 augusztusában Bécsben, Frankl mariannengassei lakásában, Pinchas Lapide vallásfilozófus és Viktor Frankl között került sor. Amint erre Alexander Batthyány könyvismertetőjében utal, a beszélgetés magnófelvételeit, valamint az ezek alapján készült egyetlen fennmaradt kéziratot csak 2004 májusában fedezték fel Frankl személyes hagyatékában.⁴ Valóban állíthatjuk, hogy Frankl „tényleg ritkán nyilatkozott olyan őszintén és olyan részletesen saját vallási nézeteiről, mint ahogy itt”.⁵ Ebben a párbeszédjellegű könyvben „két kutató találkozik”, akik „egymással egyenértékű párbeszédre lépnek”, vagyis „nemcsak álláspontjukat fejtik ki kölcsönösen, hanem együtt új gondolatokat és elképzeléseket bontakoztatnak ki hosszasan, és egy éppúgy személyes, mint intellektuális barátság védett terében vitára” bocsátják azokat.⁶

Ez a mű egyértelmű bizonyítékként kezelhető arra az egyébként ismert tényre vonatkozólag, hogy „Frankl hívő ember volt; hogy az átélt sorscsapások hatására (...) sem adta fel hitét”.⁷ Ebben az összefüggésben fontos azonban az a megkülönböztetés, hogy például a „A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás” című művében Frankl pszichiáterként nyilatkozik, amikor a következőképpen ír, ápolva a párbeszédet vallás és a pszichiátria között:

² V. E. Frankl: *A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet*, (ford. Bruncsák I., Kalocsai Varga É.), Budapest 2012.

³ V. E. Frankl, P. Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*, (ford. Szemere J.), Budapest 2007.

⁴ A. Batthyány: *Istenkeresés és értelemkérdés*, in: V. E. Frankl, P. Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*, 115-126, itt 115.

⁵ Batthyány: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 118.

⁶ Batthyány: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 117.

⁷ Batthyány: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 126.

„(...) a vallást *emberi* jelenségnek tekintem, az emberi jelenségek legemberibbjének, azaz mint az értelem akarásának a kifejeződését. A vallás valójában úgy definiálható, mint »a *végső* értelem akarásának« beteljesítése”.⁸ Ezzel szemben a Pinchas Lapideval folytatott beszélgetésében, amikor „hitbeli gyökereihez való személyes kötődését mutatja be, már nemcsak mint pszichiáter és neurológus beszél, és nem is a logoterápia mellett szól, hanem önmaga nevében, a világegyetem értelmére irányuló vallási kérdés előtt álló magánszemélyként”.⁹

Összhangban azzal, amit Sárkány Péter „Viktor Frankl vallásbölcseletének alapvonalai” címmel ír „az egzisztenciaanalitikusan értelmezett vallás” kapcsán, amely „mindig egy konkrét személy konkrét vallásosságaként jelenik meg mint szabadságának, döntésének és felelősségének igazi lehetősége”,¹⁰ ezt a nyomtatásban megjelent beszélgetést „két beszélgetőtárs mély barátságának személyes bizonyítékeként” kell tehát olvasnunk. Két olyan baráttal van itt dolgunk, „akik nem mindenkor hivatásbeli és akadémiai hátterük miatt, hanem annak ellenére beszélgetnek őszintén a vallás és a pszichológia határkérdéseiről, és eközben olykor meglepő és rendkívüli belátásokra jutnak”.¹¹

2.3. Hogyan értelmezi Frankl a teodicea-kérdés mögötti problémát?

Az eddigi megkülönböztetések ellenére is valóban meglepő és rendkívüli az a szinte szenvedélyes mód, ahogyan Frankl az „Istenkeresés és értelemkérdés” című műben először szóba hozza a teodicea-kérdést: „Az, amit a teológiai irodalomban nem tudok elviselni, az az, ha az Úristennek előírásokat állítanak, ha egy teológus elmagyarázza, Istennek ezt vagy azt kellett volna megtennie, az Isten lényének nem felelne meg, stb. Ez nekem személyesen bosszúságot okoz.”¹² Vajon miért érinti ennyire érzékenyen Franklt ez a kérdés, miért mondja szó szerint azt, hogy „az egész teodicea amúgy is egy elbaltázott dolog”?¹³ A hittudomány felől közelítve azt állíthatjuk, hogy Frankl itt – az ószövetségi Szentírás talaján álló, hívő

⁸ V. E. Frankl: *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás*, (ford. Varga J., Bircsák A. és Varga Zs.), Budapest 2002, 107.

⁹ Batthyány: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 126.

¹⁰ Sárkány P.: *Viktor Frankl vallásbölcseletének alapvonalai*, in: V. E. Frankl, P. Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*. Párbeszéd, 127–142, itt 137.

¹¹ Batthyány: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 126.

¹² Frankl, Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 38–39.

¹³ Frankl, Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 39.

magánszemélyként – a teodicea-problémával való teológiai bánásmódnak azt formáját teszi magáévá, amely úgy keresi a megoldást, hogy egyszerűen átértelmezi a problémát.

A probléma átértelmezése pedig itt azt jelenti, hogy a teodicea-kérdés nem elméleti probléma, hanem benne a szenvedéssel való konkrét gyakorlati bánásmód kérdésével találkozunk. Más szóval, a teodicea-problémával kapcsolatos intellektuális-elméleti vita helyébe egyedül a szenvedés enyhítésére vonatkozó gyakorlati elköteleződésnek kell lépnie, mert a probléma elméleti megoldására tett minden kísérlet öndicsőítő, a valósággal szemben vak, cinikus stratégiának tűnik a szenvedéssel való megküzdés kérdésében. Aki ugyanis megnevezi annak okát, hogy Isten miért engedi meg a szenvedést, az a szenvedést kétségtelenül Isten akaratának tekinti. És így éppen az elméleti teodicea-kérdés akadályozza meg azt, ami az egyetlen hiteles reakciónak számít az istenhívó részéről: az önfeláldozó gyakorlati erőbedobás a szenvedés leküzdésére.

Hasonlóképpen, amikor Frankl a teodiceát mint antropomorfizmust elutasítja,¹⁴ mert az „az isteni emberivé tételével azonos”,¹⁵ következetes marad ahhoz a gyakorlati látáshoz, amellyel a logoterápiában a „sorsszerűen szükséges”, mert kikerülhetetlen, és a „haszontalan szenvedés” közötti különbség kérdéséhez közeledünk.¹⁶ Ez utóbbi esetben a szenvedést meg kell szüntetni, hiszen csak a mazochista vállal szükségtelen szenvedést magára.¹⁷ Az előbbi esetben pedig nem azt firtatjuk, hogy „mi oka lehetett Istennek arra, hogy megengedje a szenvedést és a rosszat”, hanem – teodicea helyett – az ún. „patodicea”¹⁸ értelmében csak azt kérdezzük, hogy mi a szükségszerű szenvedés lehetséges értelme.¹⁹ A teodiceával szemben tehát – Frankl szerint – a patodiceában legfeljebb „Isten megkérdéséről van szó, de nem Isten megkérdőjelezéséről”.²⁰

Megállapíthatjuk, hogy a patodiceában Frankl következetesen ott próbál elhelyezkedni, ahol világnézeti szempontból még nem válik el egymástól az istenhívó és az ateista szemlélet.²¹ Ezért beszél egyrészt a létezés tragikus

¹⁴ Frankl: *A szenvedő ember*, 173.

¹⁵ Frankl: *A szenvedő ember*, 158.

¹⁶ Frankl: *A szenvedő ember*, 116.

¹⁷ Frankl: *A szenvedő ember*, 116.

¹⁸ Frankl: *A szenvedő ember*, 173.

¹⁹ Frankl: *A szenvedő ember*, 116.

²⁰ Frankl, Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 75.

²¹ V. E. Frankl: *Orvosi lelkipozítás. A logoterápia és egzisztenciaanalízis alapjai*, (ford. Jakabffy I., Jakabffy É.), Budapest 2015, 272.

struktúrájáról, vagyis arról, hogy „az emberi lét a legmélyén és végső soron passió – az ember lényege az, hogy szenvedő legyen: *homo patiens*”.²² Másrészt ugyancsak ezért érvel az ún. „tragikus optimizmus” mellett,²³ amely egyfajta derűlátás a szenvedés, a bűn és a halál, mint tragikus triász ellenére. Frankl szerint ugyanis „tőlünk függ, hogy ezeket a dolgokat pozitívrá fordítsuk, hogy a szenvedést belső győzelemmé változtassuk, hogy a halandóságot mint felelősségteljes cselekvésre való ösztönzést fogjuk fel, és a bűn révén növekedjük azáltal, hogy mássá válunk, nemesedünk”.²⁴ Mindez a „szükségszerű szenvedés lehetséges értelme beteljesítésének”²⁵ számít, hiszen a frankli antropológia értelmében „a legmagasabb szintű lehetőség az értelem beteljesítésére paradox módon a szenvedésben található, fakultatív, lehetőség szerinti, tehát nemcsak a szenvedés ellenére, hanem a szenvedésben, a szenvedés által”.²⁶

Mindezen túl Frankl – mintegy a logoterápia világnézeti semlegessége zálogául – ráadásul leírja, hogy „Isten léte illetve nemléte egy-egy elgondolható lehetőség, de éppen csak lehetőség s nem szükségszerűség”.²⁷ Vagyis ugyanannyi érv szól a lét végső értelmetlensége, mint végső, felettes értelme mellett. Sem egyik, sem másik nem bizonyítható, hanem akár egyik, akár másik mellett egy „hitbéli döntés”²⁸ révén kötelezhetjük el magunkat.

Úgy tűnik tehát, hogy Frankl egyrészt számít annak elméleti lehetőségével, hogy vannak – talán nem is kevesen – olyanok, akik nem tudnak hinni a lét végső értelmességében, s valahogy számukra is nyitva akarja hagyni az egzisztenciaanalízist és logoterápiát, mint az ember alapvető értelemkeresését megszólító átfogó eszmei rendszert. Másrészt viszont, mintha Frankl magára is hagyná azokat, akik – talán éppen a világban tapasztalható mérhetetlen rossz és szenvedés miatt – nem tudnak hinni a felettes értelemben. Magára hagyja őket, mégpedig akkor, amikor szenvedélyesen elutasítja a teodicea-kérdést mint elméleti problémát, holott pontosan ennek az elméleti problémának a megoldhatóságától függ, hogy ésszerű opciónak tekinthető-e a felettes értelem létezése melletti „hitbéli döntés”. Ezt a szenvedélyes elutasítást értelmezhetjük persze úgy is, hogy Frankl a maga részéről

²² Frankl: *A szenvedő ember*, 107.

²³ Frankl, Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 55.

²⁴ Frankl, Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 55.

²⁵ Frankl: *A szenvedő ember*, 116.

²⁶ Frankl, Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés*, 55.

²⁷ Frankl: *A szenvedő ember*, 116.

²⁸ Frankl: *A szenvedő ember*, 161.

– egzisztenciaanalitikai megközelítéséhez híven – „tárgyként” kezeli a vallás „elméletét”, s nem folyamatos reflexiót igénylő álláspontként. Az elmélet reflexiójának feladatát mintegy delegálja a vallásfilozófusnak, illetve a teológusnak. A továbbiakban éppen ezért megpróbáljuk – kissé talán rendhagyó módon – körüljárni a teodicea-kérdés elméleti vonatkozásait is.

2.4. A szenvedés az ateizmus sarokköve? – avagy az istenhívó a vádlottak padján

Georg Büchner (1813–1837), „Danton halála” című drámájának harmadik felvonásában van egy jelenet, amelyben az egyik mellékszereplő, Thomas Payne fogalmazza meg a következő két mondatot: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Ateismus.” Kosztolányi Dezső (1885–1936) fordításában ez magyarul így hangzik: „Miért szenvedek? [...] ez az ateizmus sarokköve.” Az idézet két mondat közvetlen szöveggörnyezetében találunk néhány gondolatot, amelyek elvezetnek bennünket a szóban forgó teodicea-probléma felvetéséhez. Thomas Payne előbb idézet hosszabb monológjában így szól fogolytársaihoz: „Csakis abban az esetben tudjátok Istent demonstrálni, ha kikapcsoljátok a tökéletlenséget [...] Tagadhatjuk a rosszat, de a fájdalmat nem tagadhatjuk; csakis az értelem tudja Istent bizonyítani, az érzelem fellázad ellene. A fájdalom legcsekélyebb rángása, még akkor is, ha csak atomnyi, végtől repesztí az egész teremtetést.”²⁹

Az idézet mondatok fényében az ateizmusra, mint világnézetre úgy tekinthetünk mint egy olyan épületre, amelynek sarokköve a szenvedés megtapasztalása. A kőfalak építését pedig a sarkoknál, a sorokkő elhelyezésével kezdik. A sarokkő biztosítja a fal egyenességét, illetve annak merevségét. Különösen ügyelni kell arra, hogy a sarkokra kerülő kövek és szomszédjaik szabályos módon kapcsolódjak egymáshoz. Úgy tűnik tehát, hogy a megtapasztalt szenvedésnek lényeges köze van ahhoz, ha valaki beköltözik az ateizmus világnézeti épületébe.

De kit is nevezhetünk ateistának? Ateista az, aki azt mondja: „Hiszem, hogy Isten nem létezik.” Az Efezusi levél ezt az „ateoi” szóval fejezi ki. Ennek jelentése: [azok, akik] Isten nélküliek.³⁰ Az istenhívó ezzel szemben a teista világnézetet vallja: „Hiszem, hogy Isten létezik.” Valahol a két világnézet között helyezkedik el az agnosztikus meggyőződés, melyet a következő mondattal jellemezhetünk: „Nem hiszem, hogy Isten létezik.” Az

²⁹ G. Büchner: *Danton halála* (ford. Kosztolányi Dezső), in: 2015.10.02.

³⁰ Ef 2,12.

ateista – gyakran éppen a teodicea-probléma függvényében – érveket is hoz saját meggyőződése mellett: „Azért hiszem, hogy Isten nem létezik, mert ha Isten létezne, más lenne ez a világ. Ha Isten létezne, nem lenne, vagy legalábbis nem lenne ilyen kimondhatatlanul sok szenvedés, mint amennyit nap mint nap tapasztalunk életünkben, a világban.”

Nem fér kétség ahhoz, hogy sokan vannak, akik éltek már át olyan életfázist, amelyben az előbbihez hasonló módon fogalmazták meg saját kétségeiket. Ha nem is adtak, vagy adnak hangot meggyőződésüknek, de szívük mélyén érzik, hogy – bár talán szeretnének – mégsem tudnak átlépni az ateista világnézeten, lelkiismeretük nem engedi ezt meg nekik, mégpedig pontosan a túl sok szenvedésre való tekintettel. Olyan istenhívők is vannak – talán nem is kevesen –, akik külsőleg ugyan, valamilyen oknál fogva gyakorolják a vallásukat, bensőjükben azonban nem tudtak, tudnak túllépni az ateista világnézeten, vagy az agnosztikus beállítottságon.

Hogy ismét egy, az irodalom világából vett példával éljünk: Rieux doktor, Albert Camus (1913–1960) „A pestis” című regényének főhőse mintegy megtestesíti azt az ateistát, akire az istenhívő is megilletődve, nagy tisztelettel tekinthet: Rieux doktor minden erejével küzd, harcol a teremtéssel, illetve felveszi a harcot a világban tapasztalható szenvedéssel szemben. De nem hisz Isten létezésében, és azt mondja, hogy ebben a világrendben, amelyet a halál határoz meg, jobb Istennek, ha nem hiszünk benne, s helyette inkább anélkül küzdünk a halál ellen, hogy szemünket az égre emelnénk, ahol ő hallgat. Vannak tehát ateista világnézetű emberek, akik a világban tapasztalható iszonyúan sok szenvedés miatt nem hisznek Istenben, mégis nagyon tiszteletreméltó életet élnek, úgy a hivatásgyakorlás, mint a családi élet terén.

De konkrétan mire gondol az ateista, amikor a szenvedésre hivatkozva érvel Isten létezése ellen? Személyes tapasztalatokra, vagy észleletekre az ember életében: a fájdalomra, a kétségbeesésre, a gyászra, félelemre, éhségre, szomjúságra, az értelmetlenség érzésére stb. Gondolhat azonban általában véve a világban tapasztalható rosszra. A rossz pedig vagy önmagában véve szenvedéssel teli, vagy azért rossz, mert szenvedést okoz. A filozófiai és teológiai hagyomány megkülönbözteti ebben a vonatkozásban a fizikai rosszat (*malum physicum*) az erkölcsi rossztól (*malum morale*). A fizikai rossz az, amit a természet okoz az embernek: betegségek, járványok, természeti katasztrófák stb. Erkölcsi az a rossz, amelyet emberek tudva és akarva egymásnak okoznak: gyilkosság, kínzás, csalás, hazugság stb. Ma már azt is

tudjuk, hogy az egyértelműen megkülönböztethető fizikai és erkölcsi rossz mellett, olyan rossz is van sajnos elég a világban, melyeket ugyan emberek okoznak, de nem föltétlenül tudva és akarva. Ilyen például az igazságtalanság és szegénység ún. szociális bűne, vagy a környezetfüggő természeti katasztrófák. Mindezekre való tekintettel mondja tehát az ateista világnézetű ember, hogy ha Isten létezne, más lenne a világ.

De tényleg más lenne a világ, ha Isten létezne? – kérdez vissza az istenhívő.³¹ Az így történő visszakérdezés persze már feltételez egy meghatározott belső magatartást a teista hívő ember részéről. Párbeszédre akar lépni az ateista világnézetű emberrel ebben a kérdésben, de nem úgy, hogy már az elején tudja, hogy mi lesz a dialógus eredménye. Sokkal inkább arra hívja „ellenfelét”, hogy mindketten egyfajta belső szabadsággal közeledjenek a szóban forgó kérdéshez. A „belső szabadság komponensei” pedig, az „(a)utonómia, életértelem, idő, hit”, valóban antropológiai jellemzőknek tekinthetők.³² Ez a belső szabadság, melyet a tudományosság alázatának is nevezhetünk, a béketűréssel és az ún. intellektuális felelősséggel függ össze, s Karl Popper (1902–1994) gondolataihoz csatlakozva a következőképpen írható körül: tévedhetek, neked igazad lehet! Vizsgáljuk meg közösen, hogy jelen esetben hogyan is áll a dolog.³³ Tegyük fel hát, hogy Isten nem létezik, s ebben a tanulmányban vizsgáljuk meg közösen – teisták és ateisták együtt –, hogy tényleg más – rossztól, szenvedéstől mentes – lenne-e a világ, ha Isten létezne?

Mire vállalkozunk tehát, miután tisztáztuk a problémafelvetést, illetve a témafeldolgozás kiindulópontjait? Előbb nézzük azt, hogy mire nem vállalkozunk a rendelkezésünkre álló keretek között: nem vállalkozunk itt arra, hogy a szenvedés teológiájáról értekezzünk, s arra sem, hogy kimerítően tárgyaljuk az eddig elhangzottakat összefoglaló ún. teodicea-probléma megoldási kísérleteit.³⁴ S ha ezekre nem, akkor végül is mire

³¹ A. Kreiner: *Warum Leid?*, in: S. Pauly (Hrsg.): *Glaubensfragen unserer Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 77–90, itt 85.

³² Egyed P.: *A belső szabadságról*, in: *Többség* 2014/2, 41–63, itt 61.

³³ A. Kreiner: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban*, (ford. Vik János), in: Korpics M., P. Szilczl D. (szerk.): *Szakrális kommunikáció: A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 143–156, itt 145.

³⁴ Ezekre vonatkozólag utalni szeretnék két Kolozsváron megjelent munkára, melyek Visky S. Béla és Jitianu Liviu tollából származnak: Visky S. B.: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Kolozsvár 2006; Jitianu L.: *Szenvedés és krisztusi identitás. Gondolatok a szenvedés-teológia margójára*, in: Bodó Márta (szerk.): *Örökérvényű igazságaink: emlékkönyv Jakab Gábor 70. születésnapjára*, Kolozsvár 2008, 85–95. Ezen kívül felhívom a figyelmet egy másik tanulmányra is, melynek szerzője Patsch Ferenc, magyar jezsuita, aki a Sapiientia

vállalkozunk? Arra, hogy a vádlottak padjára állunk. S ha mi vagyunk a vádlottak, akkor ki a vád képviselője? Nem más, mint az ateista világnézet, illetve az ateizmus sarokköve, vagyis a világ mai, mérhetetlen szenvedéssel teli formája.

Azzal, hogy a vádlottak padjára állunk, mindenekelőtt arra szeretnék rámutatni, hogy az ateistával – a teodicea-probléma mentén – folytatott párbeszédben nem arról van szó, hogy Istent helyezzük a vádlottak padjára, s arra szólítjuk fel, hogy ő, a Teremtő igazolja magát a világban tapasztalható mérhetetlen szenvedésre való tekintettel. Arról sem lehet szó, hogy mi, istenhívők próbáljuk ügyvédként megvédeni Istent az ateizmus sarokkövével, a szenvedéssel szemben. Egyrészt azért nem kerülhet Isten a vádlottak padjára, mert ellentmondás lenne, ha az ateista olyasvalakit vádolna meg, akinek a létezésében nem hisz. Másrészt pedig szintén abszurd lenne, ha az istenhívő keresztény azt a lényt akarná megvédeni a vádlottak padján, aki – per definitionem – felülmúlhatatlan módon tökéletes.³⁵

Canterbury Szent Anzelm (1033–1109) „Proslogion” műve óta ugyanis valóban tudjuk, hogy Isten az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható el, vagyis aki felülmúlhatatlanul tökéletes.³⁶ A tökéletességnek ez a felül nem múlható foka az istenfogalom kapcsán magába foglalja azt, hogy Isten mindentudó, mindenható és erkölcsileg tökéletes. Ez az istenfogalom azért jó, mert először is nem tartalmaz belső ellentmondást; másodsor azért, mert nincs ellentétben egyéb meggyőződéseinkkel, egyezőval a világtapasztalatunkkal; harmadszor azért jó, mert olyan magyarázatot szolgáltat a mi emberi létezésünkre, amely képes megnyitni a valóság mélyebb dimenzióit számunkra, és amely egzisztenciális szempontból élehetővé teszi az életet.³⁷

Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének tanára. Ez a tanulmány a Vigiliában jelent meg: Patsch F.: *A szenvedés: botrány és kegyelem. Keresztény gondolatok a rosszról, a teodicea hatáiról és a hit hatalmáról*, in: Vigilia 2010/4, <http://www.vigilia.hu/2010/4/patsch.htm>, 2011.11.07.

³⁵ A. Kreiner: *Kein theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?*, in: Herder Korrespondenz Spezial 2 (2011), 19–22, itt 20.

³⁶ Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion 2*, in: *Canterbury Szent Anzelm összes művei. Teológiai, bölcséleti írások (ford. Dér Katalin)*, Budapest 2007, 81–102, itt 86.

³⁷ A. Kreiner: *Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott*, in: P. Koslowski, F. Hermann (Hgg.): *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 213–224, itt 216sk.

2.4.1. A vádbeszéd

Igen ám – szólal meg a vád képviselője –, de éppen itt válik az ateizmus szegletkövévé a szenvedés! Hiszen logikai ellentmondás van a teisták istenfogalma és a világtapasztalat között! A theodicea-probléma tehát elsősorban egy logikai probléma,³⁸ s nem seperhető le egyszerűen azzal a tárgyalás asztaláról, hogy a szenvedés végső soron egy maradandó titok (reductio in mysterium) – amint ezt a múlt század nagynevű katolikus teológusa Karl Rahner (1904–1984) is tanította.³⁹ Ennek értelmében az istenhívő ember számára csak az a lényeg, hogy a gyakorlatban jól álljon hozzá a saját és mások szenvedéséhez, illetve hogy a szenvedés felfoghatatlanságával együtt, végül is Isten felfoghatatlanságát fogadja el.

A fennálló logikai probléma – folytatja felszólalását a vád képviselője – azzal sem oldható fel, hogy a vádlott, vagyis az istenhívő hirtelen Isten szenvedéséről kezd el beszélni,⁴⁰ amint ezt az ismert kortárs protestáns teológus, Jürgen Moltmann (sz. 1926) is megteszi. El kell ismernem ugyan, hogy nyomós érvek nem szólnak az ellen, hogy például a keresztények – saját istenfogalmuk alapján – a velük együtt szenvedő Istenről beszéljenek, ezt a kérdést azonban nem ezen a tárgyaláson, hanem a krisztológiában kell eldönteni. Azt is el kell ismernem, hogy vigasztaló lehet a hívő keresztény ember számára, ha tudja, hogy az ő Istene felvállal minden emberi szenvedést. Engem viszont az a kérdés foglalkoztat igazán, hogy egy állítólagos mindenható Isten milyen alapon részesíti előnyben azt a lehetőséget, hogy együtt szenvedjen teremtményeivel, azzal a lehetőséggel szemben, hogy mindenhatóságánál fogva megszüntesse teremtményei szenvedését?⁴¹ S ha a vádlott erre azt válaszolná, hogy az ő mindenható Istene szeretetből szenved vele együtt, akkor én erre azt mondanám, hogy ez igencsak furcsa szeretet. Gondoljunk csak bele, mindenhatóságánál fogva szeretetét megmutathatná abban, hogy megkímél a szenvedéstől, ő azonban elmulasztja ezt! Az elmulasztott segítségnyújtást nem lehet pusztán együtt-szenvedéssel igazolni!

Tisztelt vádlott, engedje meg tehát, hogy pontba szedjem azt a logikai problémát, mely véleményem szerint egy megoldhatatlan ellentmondást tartalmaz, s melynek alapján éppen ezért megalapozottan állítom, hogy a meg-

³⁸ A. Kreiner: *Die Leiden der Welt und das Theodizee-Problem*, in: *Aufklärung und Kritik* 9 (2002), 127–136, itt 129.

³⁹ A. Loichinger, A. Kreiner: *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Stuttgart 2010, 142–158.

⁴⁰ Loichinger, Kreiner: *Theodizee in den Weltreligionen*, 121–140.

⁴¹ Kreiner: *Gott im Leid?*, 222.

tapasztalt szenvedés, illetve az ún. világtapasztalat ellentmond az Isten létezésébe vetett hitnek, és így az ateista világnézet épületének szegletkövévé válik:

1. Alapfeltétel: a mindenható Isten meg tudja akadályozni a szenvedést.
2. Alapfeltétel: az erkölcsileg tökéletes, vagyis a végtelenül jó Isten, meg is akarja akadályozni a szenvedést.
3. Nos, épeszű ember nem tagadhatja: a világ mérhetetlen szenvedéssel van tele.
4. Számomra ebből az következik – zárja eszmefuttatását a vád képviselője –, hogy a mindenható és végtelenül jó Isten nem létezik.

Tisztelt vádlott! A vád lényege abban áll, hogy ön, hívő keresztényként becsapja saját magát, vagyis esztelenséget követ el, amikor hisz a mindenható és jóságos Istenben. Ha az ön Istene létezne, másként nézne ki a világ! Most pedig felkérem Önt arra, hogy tartsa meg védőbeszédét.

2.4.2. A védőbeszéd

A vádlott ezek után szólásra emelkedik:

Tisztelt jelenlévők, tisztelt vádképviselő! Az irracionalizmus stigmájával állok én itt önök előtt,⁴² aki hiszem, hogy létezik a mindenható és végtelenül jó Isten. Tudom, ha meggyőző érvel nem leszek képes feloldani az imént vázolt logikai ellentmondást, továbbra is stigmatizált maradok, s akkor joggal tarthatják azt rólam, hogy a mindenható és végtelenül jó Istenbe vetett hitem egy súlycsoportban van a mikulás, vagy a tündérek létezésébe vetett hittel.⁴³

Védőbeszédemnek célja rámutatni arra, hogy a világban tapasztalható szenvedés és az Isten létezésébe vetett hit csak látszólag vannak ellentmondásban egymással. Ezen állításomat itt most nem klasszikus módon, a bűnbeesés történetével próbálom megoldani.⁴⁴ Tudom, hogy ezen az úton ugyan látszólag felmenteném az én teremtető Istenemet azáltal, hogy magamra vállalom minden felelősséget. Az áteredő bűnnel, valamint az ember rosszra hajló természetével érvelhetnék – amint ezt az ókor nagy teológusa, Szent Ágoston is tette –,⁴⁵ tudom azonban, hogy a vádképviselőt jogos ellenvetésekkel válaszolna, ezért ezt az érvelési utat most nem követem.

⁴² Kreiner: *Kein theologischer Luxus*, 21.

⁴³ Kreiner: *Kein theologischer Luxus*, 22.

⁴⁴ Loichinger, Kreiner: *Theodizee in den Weltreligionen*, 28–42.

⁴⁵ A. Kreiner: *Warum der gute Gott den Sündenfall nicht verhinderte?*, in: M. Kleer, C. Söling (Hgg.): *Wie böse ist der Mensch?*, Paderborn 1999, 61–72, itt 63sk.

Eltekintek attól is, hogy védőbeszédemben megváltoztassam a vád első, mindenhatóságra vonatkozó igaz alapfeltételezését, s hogy az ún. folyamat-teológia nyomán azt mondjam: Isten akarja a jót, mert ő maga végtelenül jó, de nincs hatalma arra, hogy megváltoztassa a dolgok menetét. Igaz ugyan, hogy a kérdésre – Isten miért választotta a mérhetetlen szenvedéssel járó evolúció útját arra, hogy megteremtse az univerzumot? – a folyamatteológia világos választ ad: Isten nem tehetett mást, ő ugyanis nem mindenható. Az ő hatalma csak a „rábeszélés hatalma”, gyengéd türelemmel vezeti, hívja a teremtetést a jó útra, mégpedig az igazság, a szépség és a jóság víziója révén. Igaz ugyan – mondja a folyamatteológia –, hogy az evolúció „mellékterméke” a mérhetetlen szenvedés, de a fejlődés koronája, az ember olyan értéknek számít, amelyért Isten kész volt bevállalni az evolúciót, a vele járó roppant nagy szenvedést is beleértve.⁴⁶

Tisztelt jelenlévők! Nem tudom követni a folyamatteológia érvelését, s ezért csak elrettentő példaként hozom fel arra, hogy miként nem lehet, s nem is szabad megpróbálni feloldani a teodicea-problémában rejlő logikai ellentmondást. A folyamatteológia alapja ugyanaz az ontológiai dualizmus, melynek – a gnoszticizmus hatására – Markion (85–160) is áldozatul esett. Ennek a dualizmusnak a lényege abban áll, hogy az egyetlen, mindenható és jóságos Istenbe vetett hit téves. A valóságban ugyanis két világfeletti princípium létezik, a jó és a gonosz hatalma, melyek állandó harcban vannak egymással. Amíg ez a harc tart, addig a világ szenvedéssel teli állapota is tartani fog.⁴⁷ A folyamatteológia Istene tehát egy tehetetlen Isten, és ezért ő nem a keresztények Istene. Csak a mindenható Isten képes ugyanis garantálni az embernek azt a reményt, amely a keresztények hitének középpontjában áll: a világ, az élet ugyan tele van szenvedéssel, de nem ezeké lesz az utolsó szó!⁴⁸

Tisztelt vádképviselő! Tisztelt jelenlévők! Jogosan várják – már bizonyára türelmetlenül –, hogy védőbeszédemben végre azokat az érveket is megnevezzem, amelyek szerintem meggyőzően oldják fel a teodicea-kérdésben rejlő ellentmondást. A folyamatteológiával szemben érvelésemben nem megváltoztatom, hanem kiegészítem a teodicea-probléma két előfeltevését. Úgy egészítem ki őket, hogy arra mutatok rá, Isten milyen alapon engedi meg, vagy okozza a szenvedést. Ez az elképzelhető isteni indok, melyet megfogok nevezni, természetesen nem állhat ellentmondásban az ő mindenhatóságával és erkölcsi tökéletességével.⁴⁹

⁴⁶ A. Loichinger: *Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie*, in: MThZ 52 (2001), 260–269, itt 261sk.

⁴⁷ Kreiner: *Warum Leid?*, 82sk.

⁴⁸ Kreiner: *Gott im Leid?*, 221.

⁴⁹ Kreiner: *Gott im Leid?*, 219.

Először is arra gondolok, hogy az erkölcsi rossz, vagyis az a szenvedés, amit emberek egymásnak okoznak, a szabad akarat kérdésével függ össze. Egy olyan világban, amelyben szabad akarral rendelkező lények léteznek, nincs ugyanis garancia arra, hogy ezzel a szabadsággal soha senki nem fog visszaélni. Az akarat valódi szabadsága logikai síkon kötelező módon feltételezi a visszaélés reális lehetőségét. Amint Isten nem tud olyan háromszöget alkotni, amelynek négy szöge van, úgy olyan lényeket sem tud teremteni, akik ugyan valódi szabad akarral rendelkeznek, de a rossz kísértésének soha nem esnek majd áldozatul. Az ilyen lények inkább hasonlítanak a jóra determinált automatákhoz, mint a szabad emberekhez.⁵⁰ Az emberi szabad akaratnak viszont olyan nagy az értéke, hogy ennek alapján igazolni lehet azt, hogy Isten megengedi az erkölcsi rosszat.⁵¹ A szabad akarat először is azt jelenti, hogy az ember rendelkezik egy bizonyos cselekvési játéktérrel, amelyen belül szabadon és felelősséggel tud dönteni. Erkölcsileg attól válik relevánssá az emberi szabad akarat, hogy magába foglalja a mások életébe történő döntő beleszólás lehetőségét, akár az erkölcsi jó, akár az erkölcsi rossz irányába. Mindezek alapján állíthatjuk, hogy a szabad akarat alapfeltétele annak, hogy a világban létre jöhet olyasmi, mint az erkölcsösség területe. Erkölcsösségre való képessége emeli ki az embert az élettelen természet, és a többi élőlény világából.⁵² Ha tehát a mindenható Isten létezik, akkor ő bevállalta az erkölcsi rossz rizikóját az emberi szabadság és erkölcsösség óriási értékére való tekintettel.⁵³

A szabad akarat argumentumával szemben gyakran elhangzik az ellenvetés, mely szerint nem is létezik semmilyen akaratú szabadság, az ember ugyanis teljesen determinált létező. Cselekvési szabadságról ugyan beszélhetünk, az emberi akaratot azonban olyan tényezők determinálják maradéktalanul, mint a nevelés, a környezet, a genetikai örökségünk stb.⁵⁴ Ezzel az ellenvetéssel szemben mégis gyakran az a benyomásunk, hogy bizonyos szituációkban másként is dönthettünk volna, sőt másként kellett volna döntenünk. Persze ez a benyomás meg is téveszthet bennünket, mégis ésszerű dolog bízni a szabad akarat létezését alátámasztó önértékelésünkben addig, amíg semmi nem szól ellene.⁵⁵

⁵⁰ Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 263sk.

⁵¹ Kreiner: *Warum der gute Gott*, 66.

⁵² Kreiner: *Warum Leid?*, 87.

⁵³ Kreiner: *Warum der gute Gott*, 66.

⁵⁴ Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 263.

⁵⁵ Kreiner: *Warum der gute Gott*, 67.

A szabad akarattal szembeni másik ellenvetés azt kérdezi, hogy Isten miért nem lép közbe, legalább akkor, amikor emberek mások rovására elviselhetetlenül kegyetlen módon visszaélnék saját szabadságukkal. Nem lenne elvárható ez egy végtelenül jó Istentől? Mindebből az ateisták levonják a végkövetkeztetést: mivel Isten nem lép közbe a legelvetendőbb emberi ügyek esetében sem, kézenfekvő, hogy ez az Isten nem is létezik.

Ez a végkövetkeztetés ugyanakkor elhamarkodottnak tűnik, ha tudatosítjuk, hogy milyen következményei lennének Isten állandó, korrigáló jellegű közbelépésének? Ha Isten így járna el, akkor az ember szabadsága inkább lenne hasonlítható a bolondok szabadságához, mint a valódi felelősséghez.⁵⁶ Bármennyire is kívánnánk ezt néha: ha Isten állandóan közbe lépne, amikor komollyá válik a helyzet – gondoljunk csak a science fiction filmek hőseire –, nem-e a kisgyermek helyzetébe kerülne a felnőtt ember, akit a szülei, amikor elesik, vagy veszélyessé válik a helyzet, folyamatosan felkapnak, hogy tetteinek következményeitől megóvják őt?

Itt tehát ismét egy szükségszerű logikai összefüggést fedezhetünk fel: csak ha valóban mindig be is következik az, amit tenni szándékozunk – jó és rossz egyaránt –, lehet értelemszerűen emberi szabadságról és felelősségről beszélni. Egyébként tényleg mindegy lenne, hogy mit teszünk és tervezünk. A válaszom tehát a második ellenvetésre: az emberi felelősség komolysága miatt mond le Isten arról, hogy korrigáló céllal állandóan közbelépjen.

Tisztelt Hölgyeim és Uraim! Védőbeszédemnek ezen a pontján részben már meg tudom válaszolni a fizikai rossz létezésére vonatkozó kérdést is. A felelősségteljes cselekvés feltételezi ugyanis azt, hogy legalább megbízhatóan valószínűsíteni tudjuk, hogy cselekedeteinknek milyen következményei lesznek. Ez a valószínűsíthető tudás azonban csak akkor adott, ha a környezetünk rendjét a természeti törvények szabályozzák. Egy teljesen kaotikus világban, amelyben nincsenek törvényszerű ok-okozati összefüggések, sem eltervezni nem lehetne semmit, sem felelősségteljes cselekvésre nem lenne lehetőségünk. Vagyis egy kaotikus világban senkit nem lehetne felelősségre vonni a tettei miatt, ami ismét csak azt jelentené, hogy egy ilyen világban lehetetlen lenne erkölcsi értelemben jelentős cselekvést végrehajtani. A moralitás tehát bizonyos értelemben feltételezi a regularitást.⁵⁷

⁵⁶ Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 264.

⁵⁷ Kreiner: *Warum Leid?*, 88.

Természetesen a valósághoz hozzátartozik, hogy ugyanazok a természeti törvények, amelyek lehetővé teszik a erkölcsi értelemben jelentős cselekvést, az ember ellen is fordulnak, napjainkban nem is ritkán. Az evolúció törvényeinek köszönhetően, például, újabb és újabb baktériumok jönnek létre, melyekkel szemben az orvostudomány is tehetetlennek bizonyul. Vagy a mechanika törvényeire vezethető vissza, hogy földrengések és áradások pusztítanak a Föld különböző pontjain.

Ezért jogos az ellenvetés: miért nem lép Isten közbe, hogy megakadályozza a fizikai rossz szörnyű pusztításait, miért nem tesz Isten állandóan csodákat? A válasz erre az ellenvetésre érinti az erkölcsi rosszal kapcsolatban elhangzott érvelést: ha Isten állandóan csodákat tenne, akkor minden egyes alkalommal fel kellene, hogy függessze a természeti törvényeket, és ezzel együtt az események szabályszerűségét és előreláthatóságát is megszüntetné. Ez ugyanakkor – amint láttuk – veszélybe sodorná a felelősségteljes cselekvést. Vagyis egy olyan világ, amelyben Isten állandóan felfüggesztené a természeti törvények működését, nem föltétlenül lenne jobb, mint a mi reális világunk.⁵⁸

Van itt azonban egy másik ellenvetés is: miért nem látta el a Teremtő jobb természeti törvényekkel a világot? Ez bizony egy súlyos kérdés. El kell ismernünk ugyanis, hogy a szabad akarat és a felelős cselekvés egy olyan természeti környezetben is elképzelhető lenne, amelynek a törvényei teljesen kizárják a fizikai rossz kialakulását. Még súlyosabb a helyzet, ha arra gondolunk, hogy Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) – a teodicea-kérdés megoldására törekedve – még arra gondolt, hogy a mi világunk a lehető legjobb világ az összes elképzelhető világ között. Ezzel szemben ma nem kell túlzottan megerőltessük magunkat ahhoz, hogy eltudjunk képzelni egy olyan világot, természetet, amely jobban szolgálja az élőlények boldogságát, mert kevesebb benne a szenvedés.⁵⁹ Még konkrétabban: miért nem élünk egy paradicsomi környezetben? Erre a komoly ellenvetésre a következőképpen próbálok válaszolni: a mi világunk valóban egy veszélyekkel és kihívásokkal teli világ. De éppen ezek a veszélyek és kihívások teszik lehetővé olyan értékek megvalósulását, amelyek egy szenvedésektől mentes paradicsomkertben fel sem merülnének. Például:

⁵⁸ Kreiner: *Warum Leid?*, 88.

⁵⁹ Kreiner: *Die Leiden der Welt*, 133.

1. Az ember maga is társteremtőnek számít, hiszen bizonyos értelemben „befejezetlen a teremtés”. Ez a befejezetlen teremtés kényszeríti az embert arra, hogy alkalmazkodjon a környezethez, vagy szükségleteinek megfelelően alakítsa azt. Ez pedig számottevő módon megnöveli az emberek szabadságának a mozgásterét.

2. Ezen kívül csak egy befejezetlen világban van alap, indok arra, hogy az ember kutassa a természet törvényeit a szenvedés csökkentése érdekében. Erkölcsileg kötelezve vagyunk arra, hogy kikutassuk a környezetünket. A tudomány tehát nem pusztán időpocsékolás, hanem elsőrangú erkölcsi kötelezettség.⁶⁰

3. Végül pedig egy egész sor olyan értéket és erényt ismerünk, amelyek csak egy kihívásokkal és veszélyekkel teli világban érelőldhetnek. John Hick (1922–2012), brit teológus és vallásfilozófus, az emberi létezés célját az ún. „soul-making” fogalommal írja körül. Ennek értelmében az embernek az a küldetése a világban, hogy spirituális és erkölcsi értelemben érelőldjön. Ez pedig akkor valósul meg, ha olyan erényeket fejleszt ki magában, mint a bátorság, kitartás, szolidaritás, együttérzés és felebaráti szeretet. Egy szenvedésmentes paradicsomi világban értelmetlenek lennének ezek a nagy, központi jelentőségű emberi erények.⁶¹

Más szóval egy paradicsomi világban nem lett volna sem Kalkuttai Boldog Teréz anyja, sem Assisi Szent Ferenc, sem pedig Albert Schweitzer. Nemcsak feleslegesek lettek volna a paradicsomban, hanem nem is válhattak volna azzá, amit ma oly sokan annyira csodálnak bennük. Ők – s a hozzájuk hasonlóak – testesítik meg azokat a személyiségjegyeket, amelyeket az igaz emberi létezés legnagyobb lehetőségeinek tartunk, s ezért példaképül is szolgálnak.⁶²

Logikailag tehát ismét szükségszerű összefüggés áll fenn a szenvedés megtapasztalása és a magasabb emberi értékek között, s ez az összefüggés érinti a szenvedés lehetséges értelmének a kérdését is. Vallásos perspektívában ugyanis ma már mondhatjuk azt, hogy Isten nem egy kész paradicsomi világot, hanem egy fejlődésben levő világot teremtett, azzal a céllal, hogy abban az emberi személy erkölcsi értelemben éretté váljon. Az éretté válásnak ebben a folyamatában pedig a központi szerepet az ember szabad belátása játssza. Ebből az is kitűnik, hogy az emberi szabad akarat nem öncél,

⁶⁰ Kreiner: *Die Leiden der Welt*, 134.

⁶¹ Kreiner: *Die Leiden der Welt*, 134.

⁶² Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 266.

hanem a maga részéről egy másik célra irányul, ami nem más, mint az ember személyes beteljesülése – személyes beteljesülés, ami logikailag szükségszerűen feltételezi ezt az evolutív, szenvedéstől terhelt folyamatot.

Ellenvetésként felhozhatja valaki azt, hogy az istenhívő nem-e glorifikálja, dicsóítja a szenvedést, ha ezen mód érvel? Ez az ellenvetés azonban elvétí az érvelés lényegi mondanivalóját: az ember nem a szenvedésben kell, hogy növekedjen, hanem a szenvedés elleni küzdelemben, legyen szó saját vagy más élőlények szenvedéséről.⁶³ A szenvedést nem kell, hogy keressük – ez ugyanis téves beállítódás kifejeződése lenne –, amikor azonban konfrontálódunk vele, helyt kell hogy álljunk, s ennek nyomán jó lenne, ha érettebbé is tudnánk válni.

Persze most kérdezhetné valaki azt is, hogy Isten miért nem teremtette eleve ilyen tökéletesen érett személyiségnek az embert? Miért nem kímélte meg ettől a szenvedéssel teli életútától? Az eddigiek alapján kézenfekvő a válasz erre az ellenvetésre: logikai alapon nem tehette meg ezt Isten. Hiszen az érett személyiség éppen azáltal az, ami, hogy saját erőfeszítése közreműködik az isteni kegyelemmel, vagyis hogy szabadon a jó s ezzel végső soron Isten mellett dönt. Ez különbözteti meg az érett személyiséget az – elvben ugyan elképzelhető, de nem annyira vonzó – jóra-predestinált személyektől.⁶⁴

Tisztelt Hölgyeim és Uraim! A vádképviselő – ha el is fogadná a szabad akarat értékének az érvét – ezen a ponton bizonyára megfogalmazná a következő ellenvetést is: az emberi szabad akarat értéke elképzelhető egy sokkal kevesebb szenvedéssel járó világban is? Miért engedi meg Isten ezt a mérhetetlenül sok szenvedést? Ha ateistaként valaki így érvel, úgy tűnik, hogy arra gondol, egy mindenható Isten számára könnyű kellene hogy legyen legalább néhány olyan természeti törvény megváltoztatása, amelyekre visszavezethetők a fizikai rossz legszörnyűbb kategóriái. Egy mindenható Isten erre képes kellene hogy legyen, egy végtelenül jó Isten pedig ezt biztos meg is tenné.

Ez az állítás feltételezi azonban, hogy a természeti törvények összessége olyan elemeknek a konglomerátuma, amelyek tetszés szerint kombinálhatók. De mi van akkor, ha a természeti törvények egy zárt és összefüggő rendszert alkotnak? Ebben az esetben az egyes természeti törvényeket nem lehetne megváltoztatni anélkül, hogy az egész világ ne változzon meg. A legkisebb

⁶³ A. Kreiner: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 362.

⁶⁴ Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 267.

változásnak is hatása lenne az egész világ menetére. Például, ha Isten megváltoztatná a fény sebességét kb. 300.000 km/s-ról 400.000 km/s-ra – ez az egy változás minden más olyan fizikai képletet is megváltoztatna, amelyben a fénysebesség valamilyen szerepet játszik. Ennek nyomán pedig valószínűleg már egy egészen más univerzumban élnénk, ha egyáltalán lennénk.

Egy másik példa: a rosszindulatú daganatos betegségek alapja a sejtosztódás hibáiban van. Vajon meg tudná Isten úgy változtatni a világot, hogy legalább ezt a hibát kijavítja, s ezáltal eltűnhetne ez a betegség? Ha ezt megtenné, akkor a sejtosztódás mechanizmusait kellene hogy megváltoztassa, ez pedig jelentős beavatkozást feltételezne a sejtstruktúra kémiája terén, és feltehetően ennek nyomán a molekulák és atomok fizikai struktúrája is megváltozna. Ez a példa is mutatja, hogy az univerzum fizikális formája jelentősen megváltozna, s ismét egy másik univerzumban lennénk, ha egyáltalán lennénk.

Mert ugye – a példák ezt támasztották alá –, ha Isten olyan univerzumot akart teremteni, amelyben kifejlődhet az emberi élet, akkor ez az univerzum nagyjából olyan kell, hogy legyen, mint amilyen a mienk. S ha ezen kívül a természeti törvények egy összefüggő egészet alkotnak, akkor a következő kijelentés is érvényes: ugyanazok a természeti törvények, amelyek felelősek azért, hogy mi létre jöttünk, felelősek a fizikai rossz létrejöttéért is. Isten bizonyára nem teremthette volna meg ezt a világot másként anélkül, hogy egyúttal ne egy másik világot teremtett volna. Abban a megváltoztatott világban pedig lehet, hogy számunkra egyáltalán nem is lenne hely.

Vagyis nem magától értetődő az állítás, hogy Isten mindenképpen teremthetett volna egy jobb világot is számunkra. Ezen kívül pedig azt az ellenvetést, hogy a világ jobb kellene hogy legyen, ha Isten létezne, minden olyan elképzelhető világgal kapcsolatban fel lehetne vetni, amelyben létezik a rossznak valamilyen formája. Hiszen minden ilyen világban lenne valamifajta legnagyobb rossz, s következésképpen mindig lehetne kérdezni: Isten miért nem óv meg legalább ettől a legnagyobb rossztól? Ezt a kérdést csak egy teljesen szenvedésmentes világban lehetne elkerülni. Bár, ki tudja, lehet, hogy egy szenvedésmentes világban is megfogalmazódna a jobb világ utáni óhaj, főleg ha az unalomra úgy tekintenénk, mint a szenvedésmentes világban tapasztalható legnagyobb rosszra.⁶⁵

⁶⁵ Kreiner: *Die Leiden der Welt*, 135sk.

Védőbeszédem vége felé közeledve fordítva teszem fel a kérdést, tisztelt vádképviselő: valóban a mi világunkban van jelen az elképzelhető legnagyobb rossz? Ez akkor lenne igaz, ha emberek vég nélkül kínozhatnák kölcsönösen egymást, vagy ha örökké tartó fájdalommal teli betegségek léteznének. Egy ilyen világot logikai síkon el lehet képzelni. Egy ilyen világnak a létezése gyakorlatilag megcáfolná Isten létezését. A mi világunk azonban nem egy ilyen világ. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy Isten beépített a mi világunkba egy biztonsági kaput, s ez nem más, mint a halál. Ezt a kijelentést persze nem szabad cinikusan félreértelmezni, hiszen csak arra szeretne utalni, hogy a rossznak és a szenvedésnek egy olyan mértéke is elképzelhető, amely egyértelműen az Isten létezésébe vetett hit ellen szólna, és hogy a mi világunk nem ilyen.

Itt azonban mégis megfogalmazódhat egy újabb ellenvetés: nem törik-e össze túl sok ember a szenvedés terhe alatt, mégpedig úgy, hogy a célba vett személyiségfejlődés nem vagy csak nagyon korlátozott mértékben valósulhat meg? Vagy mi a helyzet az állatok szenvedésével? Milyen személyiségfejlesztő hatása van egy rosszindulatú daganatnak, amely az érintett személyiségjegyeit fokozatosan feloszlatja? Vagyis van a szenvedésnek olyan formája is, amelynek kizárólag destruktív hatása van, és nem hozható felismerhető összefüggésbe a személyiség fejlődésével. De nem is kell ilyen messzire menni: milyen személyiségfejlődésen megy keresztül például egy koraszülött gyermek, aki röviddel a születés után meghal?

Két válasz fogalmazódhat meg erre az ellenvetésre: mi lenne, ha minden szenvedés egyértelműen egy jó, magasabb célt szolgálna? Mi lenne, ha egyáltalán nem lenne igazságtalan, meg nem érdemelt szenvedés? Küzdenénk-e a szenvedés ellen ebben az esetben? Tulajdonképpen sem alapunk, sem motivációnk nem lenne erre. Egy olyan világban, amelyben nem lenne céltalan szenvedés, igazi együttérzés sem lenne. Hiszen ha minden szenvedés a bűnt és az erkölcstelen cselekvést követő igazságos büntetés lenne, akkor miért is segítenénk az érintetteknek, vagy miért is érezzünk szimpátiát velük kapcsolatban?

Mindezek ellenére az ellenvetés továbbra is fennáll: a szenvedés értelmére vonatkozólag egyrészt azt halljuk, hogy szenvedéssel teli világunk az a hely, ahol az emberek spirituális és emberi értelemben érett személyiségekké válnak. Másrészt erre a nézetre nagyrészt rácafó a tapasztalat: sok esetben a személyiség fejlődése egyáltalán nem vagy csak töredékesen valósul meg. Éppen ezért a teodicea-problémában rejlő látszólagos

ellentmondás feloldása csak akkor sikerül ezen az úton, ha az eszkatológiai gondolatot is hozzávesszük: mindaz, ami itt a földön tökéletlen marad, csak egy halál utáni életben juthat el a kiegyenlítésre, illetve a továbbfejlődésre. Csak a halál utáni életben mutatkozhat meg, hogy átfogó értelemben mennyiben szolgálja a látszólag céltalan rossz a mindenható és végtelenül jó Isten teremtmői céljait.⁶⁶

Tisztelt vádképviselő! Egyszerű megoldás nincs tehát a teodicea-problémára. Éppen az eszkatológiai szempont kötelező bevonása kissé csökkenti az emberi szabad akarat és a személyiségfejlődés értékének az argumentatív erejét, hiszen ez már feltételezi Isten létezését, amit pedig az ateizmus pontosan a teodicea-probléma alapján megkérdőjelez. A védőbeszédemben használt érvek mindenesetre egy valamit nyújtanak: megmutatják, hogy a szenvedéssel teli világ létezése és egy mindenható, végtelenül jó Isten között nincs olyan jellegű ellentmondás, amely az istenhitet végérvényesen megcáfolná.⁶⁷ Ilyen alapon állítom tehát, hogy – bár a szenvedés valóban az ateizmus sarokkövének tekinthető – az Istenbe vetett hit melletti döntés is racionális szempontból jogos és megalapozott lehet. Kérem a tisztelt jelenlévőket, hogy éppen ezért töröljék le rólam az irracionalizmus stigmáját.

2.5. A teodicea-kérdés, mint elméleti probléma előfordulása a logoterápiai tanácsadásban

Ha az eddigiek fényében szem előtt tartjuk, hogy a „logoterápiában a terapeuta nem tükör, amelyben a páciens jobban látja, jobban megismeri magát”, hanem sokkal inkább „a katalizátor szerepét tölti be, általa a páciens jobban megérti a világban kínálkozó értelemlehetőségeket”,⁶⁸ akkor ez a szerep érvényben marad olyan helyzetekben is, amikor a tanácsot kérő személy szeretne ugyan, de – éppen a saját életében és a világban tapasztalható mérhetetlen rossz illetve gonoszság miatt – nem tud hinni a végső, mindent átfogó, felettes értelem létezésében. Meggyőződésünk szerint ez a „szeretnék, de nem tudok hinni” az a kulcsszó, amely a logoterapeutát mintegy felszólítja arra, hogy – katalizátor szerepének értelmében – a páciens értékmérceje mentén haladva, vele együtt következetesen végiggondolja, elemezze azokat az érveket és ellenvetéseket, amelyek a felettes értelem

⁶⁶ Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 268.

⁶⁷ Loichinger: *Das Theodizeeproblem*, 268.

⁶⁸ E. Lukas: *A logoterápia tankönyve. Emberkép és módszerek*, Kiskundorozsma 2011, 62.

létezésének kérdésével összefüggnek. Ha így jár el, a logoterapeuta – miközben az intellektuális tisztesség értelmében komolyan veszi azokat a logikai akadályokat, amelyek a (végső) értelem akarásának útjában állhatnak – nem fogja levenni a páciens válláról a felettes értelem létezésére vonatkozó hitbéli – pro vagy kontra – döntés terhét.

A teodicea-problémával kapcsolatos intellektuális-elméleti vita támogatói szerint tehát a teodicea-kérdés mint elméleti probléma világosan különbözik a szenvedéssel való gyakorlati, egzisztenciális bánásmód kérdésétől. Nincs ok arra, hogy ezt a két kérdést összekeverjük egymással. Noha a teodicea-problémára vonatkozó elméleti megoldásokért való fáradozásnak is lehet adott esetben vigasztaló és értelmet közvetítő funkciója, elsősorban mégsem tekinthető a szenvedésleküzdés egyik formájának, és nem is hivatott a szenvedéssel szembeni gyakorlati erőbedobás helyébe lépni. A teodicea-problémával való elméleti foglalkozás sokkal inkább azzal a kérdéssel függ össze, hogy az Istenbe mint a lét végső, felettes értelmébe vetett bizalom tekinthető-e racionálisan magalapozottnak, vagyis ésszerűnek.

Meggyőződésünk, hogy ha – Frankllyal együtt – „mi nem utolsó sorban abban látjuk a logoterápia feladatát, hogy mutassa fel: mennyire csak látszólag meggyőző minden, a vallásosság ellen felhozott érv”,⁶⁹ akkor sem az egzisztenciaanalitikai kutatásban, sem a logoterápiái gyakorlatban nem zárkozhatunk el a teodicea-kérdéstől mint elméleti problémától. Természetesen a logoterápia számára a vallás itt is csak tárgy lehet és nem álláspont, ám ha a vallásos hit Frankl számára végső soron a felettes értelembe vetett hitet jelenti,⁷⁰ komolyan kell vennünk az ilyen formában értelmezett vallásos hittel kapcsolatos elméleti nehézségeket is.

Azért is elengedhetetlen mindez, mert a frankli antropológia – meglátásunk szerint – magában hordozza a teodicea-problémával történő elméleti megküzdés lehetőségét, még ha maga Frankl – egyrészt idegorvosként, másrészt pedig vallásos meggyőződése alapján – el is zárkozott ettől. Akkor tárul fel előttünk ez a lehetőség, ha számba vesszük, hogy a magától értetődő tudat-lét mellett Frankl számára nemcsak a felelősség,⁷¹ hanem az akarat szabadsága is központi antropológiai fogalomnak számít.⁷² Arra a kérdésre, hogy „mi tehát az ember?”, Frankl egyértelműen azt válaszolja, hogy „az a

⁶⁹ Frankl: *A szenvedő ember*, 160.

⁷⁰ Frankl: *A szenvedő ember*, 130.

⁷¹ V. E. Frankl: *Értelem és egzisztencia. Előadások és tanulmányok*, Budapest 2006, 12.

⁷² Frankl: *A tudattalan Isten*, 43.

lény, aki mindig maga dönti el, hogy mi. Olyan lény, aki éppúgy magában rejt annak lehetőségeit, hogy lesüllyedjen az állat szintjére, vagy hogy az életszentséghez emelkedjen fel”.⁷³

Az akarati szabadság tehát – Frankl szerint is – alapvető értéke az emberi létnek. Alapfeltétele annak, hogy a világban létre jöhet olyasmi, mint az erkölcsösség területe. Erkölcsösségre való képessége emeli ki az embert az élettelen természet és a többi élőlény világából.⁷⁴ A teremtés célja ebben a vonatkozásban végső soron abban áll, hogy egy olyan világ jöjjön létre, amelyben az emberek megérnek az Istenhez való hasonlóságra, amelyben kifejlődhet a tökéletes, a saját Ego körül már nem forgó szeretet jelleme. Mivel egy ilyen jellemet per definitionem csak egy olyan érési folyamat eredményeként lehet elképzelni, amelyet a saját szabad döntések határoznak meg, logikailag lehetetlen volt, hogy Isten az embert eleve ilyen személyiségnek teremtsen meg. Ez a teodicea tehát nem a szenvedést legitimálja, hanem a szenvedés elleni küzdelemtől meghatározott személyiség értékét. Viktor Frankl pedig tudja, miről beszél amikor leírja a következő sorokat: „Az ember az a lény, aki kitalálta a gázkamrát; de ugyanakkor az a lény is, aki belépett ezekbe a gázkamrákba, egyenes tartással, a Miatyánkkal vagy a zsidó halottas imával az ajkán.”⁷⁵

⁷³ Frankl: *A szenvedő ember*, 127.

⁷⁴ Kreiner: *Warum Leid?*, 87.

⁷⁵ Frankl: *A szenvedő ember*, 127.

3. Válságban a jóllét? Az életértelem és boldogság kérdése Viktor E. Frankl egzisztenciaanalízisében és logoterápiájában¹

3.1. Az egzisztenciális frusztráció kísértése

Az a tapasztalat, hogy pszichiáterként az életértelem akarásával² nem ritkán frusztráció formájában találkozok,³ arra az egyértelmű megállapításra vezet, hogy Viktor E. Frankl (1905-1997) orvosfilozófust, hogy a korszakot, amelyben élünk, az egzisztenciális frusztráció jellemzi.⁴ Frankl szerint az egzisztenciális frusztrációban „saját egzisztenciám értelmetlenségének az érzése”⁵ fejeződik ki. Nem más ez, mint az életértelem megtalálásának krízise,⁶ amelyben „az érintett saját élethelyzetének értelemmel teli lehetőségeit és értékhorizontját már nem képes észlelni”.⁷ Az értékek és az értelem létezésének tudása ugyan még adott, az értelemlehetőségeket azonban akadályok zárják el.⁸ Az egzisztenciális frusztráció mindenestre

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Ungvári Zrínyi I., Veress K. (szerk.): *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*, Kolozsvár 2011, 205-214.

² Az egzisztenciaanalízis és logoterápia kontextusában az „értelem akarása” sajátos tartalommal bír, melyet Viktor E. Frankl a következőképpen fejez ki: „A pszichoanalízis megismertetett bennünket az élvezetelv fogalmával, azt tanította nekünk, hogy az ember élvezetre törekszik; az individuálpaszichológia pedig hatalomra törekvőnek láttatja az embert, megismertet bennünket az érvényesülés elvével; sokkal mélyebben gyökerezik azonban az emberben az, amit mi az *értelem akarásának* nevezünk: az a küzdelem, amit az ember léte értelmének kiteljesítéséért folytat.” (V. E. Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, [ford. Kalocsai Varga Éva], in: P. Sárkány, O. Zsok [szerk.]: *A logoterápia alapjai*. Kétnyelvű szöveggyűjtemény, Budapest 2010, 9-203, itt 99).

³ V. E. Frankl: *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, Berlin 1994, 121.

⁴ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 72.

⁵ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 75.

⁶ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 123-124. Az egzisztenciaanalízis és logoterápia összefüggésében a „krízis” fogalmának következő jelentéséről beszélhetünk: A krízis „egy nehéz élethelyzet, betegség, megváltoztathatatlan sors problematikus, értelemellenes, értékidegen megítélése. Tartalmazza tehát az egyéni állásfoglalást a testi és lelki betegséggel, mint történéssel szemben. Míg a betegség a testi-pszichikai dimenzió síkján történik, addig a kríziseket az ember szellemi-személyes dimenziójához kapcsolódnak”. (Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 128-129).

⁷ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 128.

⁸ Uwe Böschmeyer az értelemfölelés következő akadályait nevezi meg: „Egyszerű nevük van. Úgy hívják őket, hogy dac, düh, önsajnálát, irigység, becsvágy, mértéktelenség, féltékenység, hamisság, sértődöttség. Ezek »be-folyást« gyakorolnak gondolatainkra, érzéseinkre,

önmagában véve még nem patológikus,⁹ hanem sokkal inkább az ember legbenszejéből fakadó szellemi szükségállapot kifejeződése.¹⁰ Óvakodni is kell attól, hogy azt mint „az emberi létezés értelmessége miatti aggódást”¹¹ beteges tényállássá, gyengeséggé, tünetté, vagy pusztá komplexussá degradáljuk. Frankl bizonyos abban, hogy „az értelem akarása nemcsak hogy a legemberibb jelenség, ami csak létezik, hanem még annak frusztrációja sem jelent semmiféle betegességet. Az ember nem beteg, ha saját létezését értelmetlennek tartja, sőt, emiatt nem is kell kötelezően beteggéválnia.”¹²

A szellemi ínség ugyanakkor lelki betegségbe torkollhat, mégpedig akkor, ha félreértjük annak belső jelzését; akkor, ha egzisztenciálisan legfontosabb kérdéseire az ember tartósan nem, vagy csak hamis válaszokat talál; akkor ha – Elisabeth Lukas szavaival élve – „nem érzi, mi célból van a világon, ha egzisztenciájához nem kapcsol értelmet, és levertté teszi az érzés, mindegy, hogy él-e vagy sem”.¹³ Ebben az értelemben a frankli terminológia szerint meg lehet különböztetni az egzisztenciális frusztrációt az ún. „egzisztenciális vákuumtól”, melyhez az értelem akarásának frusztrációján túl egy belső ürességérzés társul.¹⁴ Az egzisztenciális frusztráció állapotával ellentétben, egzisztenciális vákuumban az ember már nincs az életértelem tudatában, hanem számára csak „az elveszett létértelem és élettartalom érzése”¹⁵ a meghatározó. Ennek következtében úgy tekinthetünk rá, mint a „noodinamikai életfeszültség elvesztésének patológikus kifejeződésére”¹⁶, s ezért az egzisztenciális vákuum állapotában levő segítséget kérő személy olyan „mintha megbénult volna”, olyan, mint akit „a mindent átfogó pesszimizmus és a látszólagos felelőtlenség”¹⁷ maga alá gyűr.

magatartásunkra és cselekedeteinkre; gátolják és megghiúsítják az új értelemfölfelérés fontos előfeltételeinek kifejlődését.” (U. Böschmeyer: *Die Krise als Chance – Voraussetzungen für neue Sinnfindung*, in: O. Zsok [Hrsg.]: *Logotherapie in Aktion. Praxisfelder und Wirkungsweisen*, München 2002, 110-126, itt 113).

⁹ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 19.

¹⁰ Lukas: *A logoterápia tankönyve*, 163.

¹¹ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 78.

¹² Frankl: *Logotherapie und Existenzanalyse*, 120.

¹³ Lukas: *A logoterápia tankönyve*, 163.

¹⁴ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 7, 18sk., 161.

¹⁵ V. E. Frankl: *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, Franz Deuticke, Wien 1982, 70.

¹⁶ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 125.

¹⁷ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 126.

A jelenkori helyzet és a korszellem patológiája¹⁸ idevágó elemzésének nyomán Viktor E. Frankl rájön annak nyitjára, hogy az emberi létet miért éppen ma veszélyezteti ilyen erősen az egzisztenciális frusztráció és az egzisztenciális vákuum: a „jóléti társadalom, illetve a jóléti állam gyakorlatilag az ember minden szükségletét képes kielégíteni, sőt egyes szükségleteket egyáltalán csak a fogyasztói társadalom hoz létre. Csak egy szükséglet marad ki, és ez az ember arra irányuló szükséglete, hogy életében, vagy jobban mondva minden egyes élethelyzetben értelmet találjon – megragadva és beteljesítve azt! (...) ha nincs az életnek felismert értelme, akkor az ember fűtyül az életre, még akkor is, ha külsőleg mégoly jól is megy neki”.¹⁹ Ennek következtében nem meglepő az, hogy egy másik összefüggésben Frankl a hetvenes évek derekán a következő hatásos kijelentést teszi: „Ha megkérdezik azt, hogy miként magyarázom az értelmetlenség érzésének megjelenését, akkor csak a következőket mondhatom: az állattal ellentétben az embernek nem mondja meg az ösztöne, hogy mit *kell* tenni. A korábbi idők emberével szemben a mai embernek a hagyományok már nem közvetítik azt, hogy mit *illik* tenni – és ezért most úgy tűnik, hogy már nem is igazán tudja, hogy mit akar. Így jön az, hogy vagy csak azt akarja, amit a többiek tesznek – és akkor ez a (nyugati világ) konformizmusa –, vagy csak azt teszi, amit a többiek akarnak, tőle akarnak – és akkor ez a (keleti világ) totalitarizmusa.”²⁰ Az egzisztenciális vákuum tehát, mely a társadalmi elbizonytalanodás következményeként az egyéni tehetetlenség és tanácstalanság síkján csapódik le, „napjaink kollektív

¹⁸ A patológikus korszellem egy általános magatartás, mely számos olyan egyéni magatartás nyomán alakul ki, melyet az egzisztenciális vákuum határoz meg. Frankl szerint a korszellem patológiája illetve korunk kollektív neurózisa négy tünetben érhető tetten: (1) A *léttel szembeni provizórikus beállítódás* nem tartja fontosnak a cselekvést, azt, hogy kézbe vegye saját sorsának alakítását. (2) Az *élettel szembeni fatalista beállítódás* nem is tartja lehetségesnek az élet önerőből történő alakítását. (3) A *kollektivistá gondolkodás* felmenti az embert a személyes véleményalakítás felelősége alól, s engedi, hogy feloldódjon illetve elmerüljön a tömegben. (4) A *fanatizmus* megszállottja ezzel szemben nem saját, hanem a másik, a másként gondolkodó személyiséget ignorálja. (Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, 97). Christoph Riedel kiegészíti a Frankl által vázolt négy patológikus létmagatartást a korszellem két aktuális problémájával: a gyarapodási életelvvel (*Wachstumsmaxime*) és az életvitel gyorsulásával (*Lebenszeitbeschleunigung*). (Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 191sk.).

¹⁹ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 48.

²⁰ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 111.

neurózisának”²¹ tekinthető, és amolyan „megélt nihilizmusként”²² is felfogható.

3.2. A föltétlen életértelem posztulátuma

Viktor E. Frankl a nihilizmussal szemben, mely „minden pozitívumot állandóan tagad, és melynek fatalizmus, cinizmus és rezignáció a kísérői”,²³ az egzisztenciaanalízis és logoterápia pozitív világnézetét helyezi a mérleg másik serpenyőjébe. Ez a pozitív világnézet az élet föltétlen értelmének posztulátumában jut kifejezésre. Mivel egzisztenciaanalitikus-logoterápiái összefüggésben az értelem egy szituáció konkrét potenciális, vagy már aktualizálódott értelmét jelenti, amellyel egy szintén konkrét személy minden esetben szembesül,²⁴ az élet föltétlen értelmének posztulátuma egyrészt a következő jelentéssel bír: „Nincs olyan élethelyzet, amely ténylegesen értelmetlen lenne. Ez arra vezethető vissza, hogy az emberi egzisztencia látszólag negatív oldalai is – különösképpen az a tragikus triász, amelyet a szenvedés, a bűn és a halál alkot – valami pozitívummá, teljesítménnyé alakíthatók át, amennyiben a megfelelő tartással és beállítódással szállunk velük szembe.”²⁵

Másrészt az élet föltétlen értelmének posztulátumához a következő axiomatikus kijelentés is kapcsolódik: „Létezik egy végső, átfogó értelem.”²⁶ Ebben a vonatkozásban az élet egészének értelméről van szó. Egy konkrét

²¹ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 235.

²² Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 27. Továbbá vö. Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, 99. A megélt nihilizmussal szemben áll a „tudományos nihilizmus”, melyet nem a semmiről való beszéd jellemez, hanem amelyet sokkal inkább a „nem más, mint” beszédfordulat szokott leleplezni (Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 27). Frankl szerint tehát a tudományos nihilizmus értelemszkepticizmusban fejeződik ki, sőt „a nihilizmus értelemtagadás” (V. E. Frankl: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München 1990, 355). Kritikájában Frankl a nihilizmus három formáját említi (fiziologizmus, pszichologizmus és szociologizmus), melyek leküzdése – meggyőződése szerint – csak akkor lehetséges, ha sikerül az emberi lét egzisztencialitását felmutatni (Frankl: *Der leidende Mensch*, 275skk.).

²³ E. Lukas: *Auf der Suche nach Sinn. Logotherapie*, in: H. Petzold (Hrsg.): *Wege zum Menschen. Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie*, 1. k., Paderborn 1984, 451-522, itt 468.

²⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 95sk.

²⁵ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 32. A pozitívum, amelyre Frankl a tragikus triászra vonatkozólag motiválni akar, a következőképpen foglalható össze: Minden szenvedés érési folyamatra sarkall, a bűn a belső változás és jóvátétel ösztönzéseként, a halál kikerülhetlensége pedig a tudatosabb és a felelősegteljesebb élet serkentőjeként is felfogható. (Lukas: *A logoterápia tankönyve*, 160sk.).

²⁶ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96.

helyzet konkrét értelme úgy viszonyul ehhez a végső, átfogó értelemhez, mint – Frankl példázatával élve – a filmkocka az egész filmhez: „Az egész film értelme csak az előadás vége felé kezd el földerengeni előttünk – feltéve, hogy előbb minden jelenet értelmét külön-külön »felfogtuk«!”²⁷ Feladatunk nem más hát, mint „egyrészt figyelmesnek, másrészt pedig türelmesnek lenni a moziban az előadás végéig – az életben pedig halálunk órájáig”.²⁸ Frankl mindenesetre tisztában van azzal, hogy „minél átfogóbb az értelem, annál kevésbé fölfogható”.²⁹ Ennek következtében a világmindenség értelme is „legfőljebb egy ún. határfogalom formájában fogható meg”,³⁰ melyet Frankl a „végső értelem”,³¹ vagy még jellemzőbben a „felettes értelem”³² névvel illet. Ezzel a határfogalommal arra a dimenzióra gondol, amely vallásos szóhasználatban „másvilágként” mutatkozik meg.³³

A felettes értelem azonban nem is bizonyítható, hacsak nem „szorítunk egy valószínűségi bizonyításra azáltal, hogy kijelentjük: a legtöbb dolognak *van* értelme – mégpedig egy saját konkrét értelme; ezért az a hit, hogy *mindennek* van értelme, valószínűleg szintén értelmes.”³⁴ Ebben az érvelési kontextusban számunkra az egész nem áttekinthető. Ezért az egész értelme is felül kell hogy múlja véges felfogóképességünket. Ennek következtében Frankl saját szóalkotását,³⁵ a „felettes értelem” fogalmát egyrészt transzcendentális kategóriaként fogja fel, „az ész kanti posztulátumához hasonló dologként”, mely „gondolati szükségszerűséget, ámbár gondolati lehetetlenséget is képez – egy ellentmondás, melyet csak a hit képes megkerülni”.³⁶ Másrészt azonban Frankl vissza is fogja magát, amikor azt a radikális kérdést, hogy a lét egyetlen hatalmas értelmetlenség-e, vagy

²⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96.

²⁸ Frankl: *Der leidende Mensch*, 90.

²⁹ Frankl: *Der leidende Mensch*, 90.

³⁰ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 44.

³¹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96; Frankl: *Der leidende Mensch*, 90.

³² Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, 43ssk.; E. Lukas: *Miben áll a logoterápia sajátossága? A logoterápia holisztikus koncepciójának felvázolása narratív elemek bevonásával*, (ford. Kalocsai Varga É.), in: P. Sárkány, O. Zsok (szerk.): *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*, Budapest 2010, 251-297, itt 253sk. A „felettes értelem” fogalmának részletes elemzéséhez kritikus megközelítésben vö. K. Biller: *Der Begriff ‚Übersinn‘*, in: W. Kurz, F. Sedlak (Hgg.): *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven*, Tübingen 1995, 158-166.

³³ Biller: *Der Begriff ‚Übersinn‘*, 159.

³⁴ Frankl: *Der leidende Mensch*, 319.

³⁵ A „felettes értelem” fogalmának megalkotásánál Frankl Nikolai Hartmann rétegelméletére épít. (Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 30sk.).

³⁶ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 44.

egyetlen hatalmas felettes értelem, megválaszolhatatlannak tartja.³⁷ Másként fogalmazva, ez a kérdés „egyáltalán nem megválaszolható, ezt a problémát nem megoldani – ezt eldönteni kell”.³⁸

A végső, átfogó értelem mellett, vagy az ellen szóló döntéssel kapcsolatban mindenesetre „semmilyen logikai kényszer alatt nem állunk (...) A logikát tekintve a két értelmezés egyenrangú”.³⁹ Mivel tehát senki nem tudhatja biztosan, hogy létezik-e egy felettes értelem, főleg a nemhívóknak vannak nagy nehézségeik a Frankl által alkotott felettes értelem fogalmával. Úgy tűnik, hogy ők szívesebben járnak azon az úton, amelyen az egzisztencializmus filozófusai jártak. Radikális módon ők is feltették ugyanis az értelemkérdést, amelyre ugyanilyen radikális választ adtak: az élet illetve az emberi lét végső soron értelmetlen, abszurd.⁴⁰ Abszolút szabadságánál fogva az ember mindenesetre képes megalkotni saját egzisztenciáját. Az egzisztencializmus számára ugyanakkor ez a szabadság csak Isten nélkül képzelhető el.⁴¹

Ezzel szemben a vallásos embernek, aki hisz a Gondviselésben,⁴² s akinek a felettes értelem magával Istennel azonos,⁴³ nincs nehézsége ezzel a fogalommal. Az egész világ céljára és rendeltetésére vonatkozó, vagy a sors értelmét érintő kényes kérdésekre ugyanis olyan válaszai vannak, amelyek a hit kontextusában fogalmazódnak meg.⁴⁴ Frankl illetve az egzisztenciaanalízis számára a vallásos hit éppen ezért „végső soron a felettes értelembe vetett hittel – a felettes értelembe vetett bizalommal azonos”.⁴⁵ Ez a hit egyébként „pszichoterápiai és pszichohigiéniai szempontból eminens

³⁷ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 306sk.

³⁸ Lukas: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 253.

³⁹ Lukas: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 253.

⁴⁰ A. Camus: *Der Mythos von Sisippos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1972.

⁴¹ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 388.

⁴² Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 44.

⁴³ A „Frankl és az istenhit” téma tárgyalása meghaladná e tanulmány kereteit. Ezért csak utalni szeretnénk Risto Nurmela, finn teológus művére, aki részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel. Vö. R. Nurmela: *Die innere Freiheit: das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2001, 115-188. Ebben a művében Nurmela rámutat arra, hogy Viktor E. Frankl gondolkodására, főleg istenképére nagy hatást gyakorolt Martin Buber dialógus-filozófiája. Vö. M. Buber: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2002, 6-136.

⁴⁴ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 43sk.

⁴⁵ Frankl: *A tudattalan Isten*, 70. Továbbá vö. Vik J.: *Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé?*, in: Nóda M., Zamfir K., Diósi D., Bodó M. (szerk.): *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*, Budapest – Kolozsvár 2010, 261-272.

jelentőségű”.⁴⁶ Ugyanakkor a hit nem egy intellektuális szinten megfogalmazódó válasz a végső, mindent átfogó értelem kérdésére, hanem sokkal inkább egy egzisztenciális döntésnek tekinthető. A hit jelenségére tehát Frankl fenomenológiai megközelítésben a következőképpen tekint: „Ha az értelem mellett és ellen szóló érvek vannak a mérleg két serpenyőjében, akkor az értelemben hívő ember emberi mivoltának teljes súlyát a serpenyőbe dobja, és így szól: »Fiat«, »Amen«: »Úgy legyen – amellet döntök, hogy úgy cselekszem, 'mintha' az életnek végtelen, végső felfogóképességünket meghaladó 'felettes értelme' lenne.«”⁴⁷ Ezért a hit egzisztenciaanalitikus vonatkozásban „nem valami csökkent értékű gondolkodás, mert nélkülözné az elgondolt reális voltát, hanem olyan gondolkodás, ami több azáltal, hogy hozzáadódik a gondolkodó egzisztencialitása”.⁴⁸

3.3. A vallás mint tárgy és nem álláspont

Ebben az összefüggésben Frankl azt a kérdést is körüljárja, vajon egyáltalán legitimnek tekinthető-e, hogy az egzisztenciaanalízis és logoterápia mint pszichoterápiás módszer foglalkozik a vallással illetve a hit jelenségével?⁴⁹ Válasza pedig erre az, hogy a hit a logoterápia számára mint tárgy jelentőséggel bír, álláspontként azonban soha nem jöhet számításba.⁵⁰ Az egzisztenciaanalitikus-logoterápiai motivációs elmélet fényében a vallásos hit úgy jelenik meg, mint az értelem akarásának radikalizálódása, mégpedig annyiban, amennyiben ez esetben a végső értelem akarásáról van szó.⁵¹ Ebben a kontextusban Frankl a vallást azért tekinti az emberi jelenségek legemberibbjének, mert a végső értelem akarásának beteljesítéseként definiálható.⁵² A vallásos élmény mindazonáltal saját töredékességünk és viszonylagosságunk átélése egy abszolút háttér előtt. Ezért az egzisztenciaanalízisben az abszolútum csak azért van jelen, hogy „ami relatív, az relatív maradjon”⁵³, vagyis annak érdekében, hogy az ember illetve az emberi egzisztencia ne abszolutizálódjon.

Ennek következtében az egzisztenciaanalízis nem utolsó állomásként értelmezi önmagát az ember végső értelemkeresésében, hiszen „a teista,

⁴⁶ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 46.

⁴⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 109.

⁴⁸ Lukás: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 253.

⁴⁹ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 72sk.

⁵⁰ Frankl: *A tudattalan Isten*, 65.

⁵¹ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 269.

⁵² Frankl: *A tudattalan Isten*, 107.

⁵³ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 72.

illetve az ateista világnézet elágazásának előterében marad”,⁵⁴ nem zárja ki ugyanakkor az ember transzcendens vonatkozásának opcióját sem.⁵⁵ Az egzisztenciaanalízis és logoterápia – mint pszichoterápiás irány – más célokat követ mint a vallás: „A pszichoterápia célja a lélek gyógyítása – a vallás célja azonban a lélek üdve.”⁵⁶ Mind a logoterápia mind pedig a lelkigondozás ugyanakkor eredményeiben – vagyis „per effectum” és nem „per intentionem” – érintheti a mindenkor más diszciplína célkitűzéseit: Ebben az értelemben egyrészt a vallás illetve a hit „pszichohigiénés, sőt, pszichoterápiás szempontból is hatékony, azáltal, hogy olyan egyedülálló védettséget és kapaszkodót biztosít az ember számára, amelyet az különben sehol nem találna, védettséget és kapaszkodót a Transzcendensben, az Abszolútban”.⁵⁷ Másrészt az egzisztenciaanalízis és logoterápia szándékolatlan mellékhatásaként gyakran tapasztalható, hogy „a páciens a terápia során visszatér eredeti, tudattalanul elfojtott vallásosságának rég betemetett forrásaihoz”.⁵⁸ Viktor E. Frankl az egzisztenciaanalízis és logoterápia feladatát abban látja, „hogy berendezze az immanencia szobáját – mindenestre úgy kell azt berendeznie, hogy közben ne torlaszolja el a transzcendencia felé vezető ajtót”.⁵⁹

3.4. Viktor E. Frankl boldogságfilozófiája

A következő mondat összefoglalja Frankl boldogságfilozófiáját: „Azt mondom, hogy az ember a valóságban végső soron nem a boldogságot magát akarja, hanem azt, hogy legyen *alapja* a boldogságának.”⁶⁰ Az emberi boldogság alapjának keresése során az ideggyógyász Frankl a természettudományok kísérleti módszerét műveli, ugyanakkor egészen alapvető filozófiai kérdéseket is felvet, sőt a teológiai gondolkodás határát is súrolja.⁶¹ Ebben az interdiszciplináris megközelítésben Frankl a filozófia értelem (logos) fogalmát pszichiátriai és pszichoterápiai kategóriaként fedezi fel,⁶² ugyanakkor köztudatba emeli azt a kísérleti síkon igazolt felismerést,

⁵⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 105.

⁵⁵ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 86.

⁵⁶ Frankl: *A tudattalan Isten*, 65.

⁵⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 65-66.

⁵⁸ Frankl: *A tudattalan Isten*, 66.

⁵⁹ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 75.

⁶⁰ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 70.

⁶¹ U. Böschmeyer: *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie: die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*, Berlin – New York 1976, 123.

⁶² Seifert: *Viktor E. Frankls philosophischer Sinnbegriff*, 71sk.

hogy általános jóléte érdekében az embernek igénye van arra, hogy tisztában legyen élete értelmével.⁶³ Mi több, az emberi egzisztencia tragikus oldalaira való tekintettel, csak akkor tud mégis igent mondani az életre,⁶⁴ ha saját életét föltétlenül értelmesebbnek tapasztalja meg.⁶⁵ Elisabeth Lukas szavaival élve, azt is mondhatjuk, hogy csak „az értelemmel teli élet igenlésre méltó élet”.⁶⁶

Az értelem akarása révén az ember azon van, hogy megtalálja és beteljesítse élete értelmét. Ez megvalósul akkor, amikor átadja magát egy feladatnak, hogy beteljesítse azt. Különös módon történik meg ugyanakkor mindez, amikor a másik emberi léttel a Te formájában találkozik, vagyis amikor szereti azt. A boldogság tehát közvetlenül nem is célozható meg, hanem a valóságban mindig csak nem szándékolt következményként jelenik meg a beteljesített életértelem és a másik személlyel való szeretetteljes találkozásban kiteljesedett lét nyomán. E látásmód révén Viktor E. Frankl mélyreható kritikával illeti nemcsak a hedonizmust és az egocentrizmust, hanem az eudaimonizmus (boldogságelv) hosszú filozófiai hagyományát is. Eudaimonizmus-kritikájában ugyanakkor sajátos ösvényen halad: míg Immanuel Kant értelmében az ember boldog akar lenni, ahelyett, hogy arra törekedne, hogy érdemes legyen a boldogságra, Frankl szerint az ember eredendően egyáltalán nem boldog akar lenni, hanem legmélyebben sokkal inkább boldogsága alapjának keresése mozgatja, illetve motiválja őt.⁶⁷

Ebben a vonatkozásban az is érthetővé válik, hogy „a boldogság nem az, ha valaki elmondhatja: »jól vagyok«. A boldogság az, ha valaki elmondhatja: »jó vagyok valamire«”.⁶⁸ A boldog ember utolsó lehelleitig reméli, hogy mindig – fiatalon és idős korban, egészségben és betegségben egyaránt – van valamilyen személyes feladata, melynek beteljesítése értelemmel telivé teszi életét.⁶⁹ Az egzisztenciaanalízis és logoterápia éppen abban látja legfőbb küldetését, hogy hozzájáruljon ezen személyes feladatok tudatosulásához, illetve ahhoz, hogy az ember semmilyen körülmények között – a szenvedés, a bűn és a halál ellenére – ne adja fel a konkrét életértelem keresését, hiszen

⁶³ Nurmela: 189.

⁶⁴ Vö. Frankl hasonló című művét, melyet röviddel a koncentrációs táborokból való szabadulása után írt meg: V. E. Frankl: *...mégis mondj igent az életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs táborát*, (ford. Kalocsai Varga É.), Budapest 2007.

⁶⁵ Frankl: *Der leidende Mensch*, 103skk.

⁶⁶ E. Lukas: *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*, München – Wien 2004, 10.

⁶⁷ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 155.

⁶⁸ Lukas: *Sehnsucht nach Sinn*, 48.

⁶⁹ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 221; Lukas: *Sehnsucht nach Sinn*, 48.

boldogsága, jóléte függ annak megtalálásától. Elméletével és módszereivel az egzisztenciaanalízis és logoterápia mint személyiségelmélet és értelemközpontú terápia egy olyan úton halad, melynek célja „egy egyszerű, nem elidegenítő létértelmezés keresése, egyfajta belső világosság felkutatása, ahol az élet lényege van a figyelem középpontjában”.⁷⁰ A lét és értelem összekapcsolása révén „österápiás aktus” zajlik az egzisztenciaanalitikus-logoterápia során.⁷¹ Ott ugyanis, „ahol a lét nem kötődik értelemhez, ott az ember egészségének, jókedvének, bátorságának stb. sincs értelme”.⁷²

3.5. Összegzés

A jóllét mint kedvező, gondtalan anyagi helyzet az emberek túlnyomó többsége számára nehezen, vagy egyáltalán nem elérhető életcélként mutatkozik meg. Viktor E. Frankl egzisztenciaanalitikus-logoterápiái szemléletében azonban az ember alapvetően illetve eredendően nem is erre a fajta jóllétre vágyik, törekszik. Szerinte az ember akkor van jól, ha értelmét látja az életnek. Az anyagi értelemben vett gondtalanság ugyan kedvező helyzetbe hozhat, emberhez méltó jóllétté azonban csak akkor válik, ha átjárja azt az értelem akarása, vagyis az az egyedülálló emberi törekvés, hogy minden helyzetben föllelje, megtalálja élete értelmét. Frankl eszmerendszerében ez a fajta jóllét, melyhez „mellékhatásként” a boldogság társul, mindenki számára elérhető, amennyiben tudatosodik bennünk, hogy az emberi egzisztencia lényege az öntranszcendencia.⁷³ Ez a fogalom azt a tényt írja körül, hogy az emberi lét mindig is túlul önmagán, valamire, ami nem önmaga, vagy egy másik emberi létre, amellyel szeretettel találkozik.⁷⁴ Frankl szerint nincs olyan helyzet, „amelyben az élet megszűnne lehetőségeket felkínálni a számunkra, s nem létezik személy, akinek az élet ne tartogatna feladatokat”.⁷⁵ Ebben a vonatkozásban tehát a jóllét igazán akkor kerül válságba, amikor mind egyéni, mind társadalmi szinten csak a szükségletek kielégítése van napirenden, az értelem akarásának kiteljesedése azonban nem kerül terítékre.

⁷⁰ Lukás: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 251.

⁷¹ Lukás: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 255.

⁷² Lukás: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 255.

⁷³ Vö. ehhez a „Selbsttranszendenz, s. a. Mensch” szócikket, in: K. Biller, M. Stiegeler: *Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor Emil Frankl*, Wien – Köln – Weimar 2008, 393-397.

⁷⁴ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 157.

⁷⁵ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 170.

4. Az értelmetlenség-érzés veszély vagy esély?

A Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis az evangelizáció szolgálatában¹

XVI. Benedek pápa 2010. szeptember 21-én létre hozta az Új Evangelizáció Pápai Tanácsát, melynek munkája a 2012-es rendes püspöki szinódus előkészítésében és lebonyolításában fogja elérni első csúcspontját. Az október 7–28 között sorra kerülő püsköki szinódus témája ugyanis a következő: „Az új evangelizáció a keresztény hit átadására.” Az új dikasztérium elnöke, Salvatore Fisichella érsek, egy tavaly januárban vele készített interjúban, mely az Osservatore Romano hasábjain jelent meg, rámutat arra, hogy „az új evangelizáció olyan út, amelyet a II. vatikáni zsinat jelölt ki, és amely most teljeseedik be, hogy új látóhatárok felé induljon el”.² Az „Ubicumque et semper” (2010) kezdetű alapító motu proprio-ban a Szentatya megerősíti azt a zsinati gondolatot, hogy a keresztény üzenet tartalma ugyan soha nem változik, a hit átadásának módján azonban időről időre változtatni kell.³ A pápa két helyen is idézi VI. Pál „Evangelií nuntiandi” (1975)⁴ kezdetű apostoli buzdítását a mai világ evangelizálásáról, mégpedig az ún. „elő-” illetve „pre-evangelizáció” kontextusában. Ilyen értelemben az elő-evangelizálás nemcsak azokra vonatkozik, akik még nem hallottak a krisztusi örömhírről, hanem „elkereszténytelenedett világunkban sokakat érint azok közül is, akiket megkereszteltek ugyan, de teljesen távol élnek a keresztény élettől”.⁵ Evangelizációs munkájában az egyház „nem írhatja le őket, keresnie kell, miként, milyen nyelven adhatja elő, vagy idézheti vissza nekik az isteni kinyilatkoztatást és a Jézus Krisztusban való hitet”.⁶ Úgy tűnik tehát, hogy az új evangelizáció ma is feltételezi az elő-evangelizálás missziós küldetését. Az evangéliumnak ez az „első hirdetése sokrétű, különböző tevékenységből áll”, többek között idetartoznak a következő területek is: „művészet, tudományos

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Puskás A., Perendy L. (szerk.): *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában*, Budapest 2013, 324-335.

² *Radio Vaticana*, 2012.01.19.

³ *Ubicumque et Semper*, 2012.01.19.

⁴ A továbbiakban: EN.

⁵ EN 52.

⁶ EN 56.

kutatás, bölcselet, az emberi szív érzéseinek felhangolása”. Az apostoli buzdítás szerint mindez már „igazi evangelizáció, mégha kezdeti és tökéletlen formában is”.⁷

Mivel tanulmányunk címében is megjelenik az evangelizáció kifejezés, ezen a ponton – az eddigi bevezetés alapján – már tisztázni tudjuk, hogy amikor itt és most azt a tézist állítjuk fel, hogy a Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis az evangelizáció szolgálatába állítható, akkor elsősorban annak „kezdeti és tökéletlen”, de – az „Evangeli nuntiandi” szerint mégis – szükségszerű formájára, vagyis a pre-evangelizációra gondolunk. Amennyiben ugyanis – az imént láttuk – az elő-evangelizálás eszközei között megtalálható az „inquisitio philosophica” és az „excitatio legitima sensuum animi humani”, magyarul a „bölcselet” és „az emberi szív érzéseinek felhangolása”, akkor legalábbis nem lehet eleve kizárni, hogy egy olyan átfogó bölcseleti és lélektani felfogás, mint a frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis, valóban a pre-evangelizáció szolgálatába állítható.

Tanulmányunk egészére érvényes ilyen értelemben a következő tétel: érveket próbálunk felsorakoztatni amellet, hogy a keresztény katolikus teológus, vagy lekipásztor illetve lelkigondozó, de a világi krisztushívő is magabiztosabban léphet be a „pogányok (népek) udvarába” akkor, ha ismeri a logoterápia és egzisztenciaanalízis emberképét, s alkalmazza annak nyelvezetét. A „pogányok udvara”⁸ ebben az összefüggésben nemcsak szimbolikus jelentőségű helyszíne az elő-evangelizálásnak, hanem azért is fontos, mert a Szentatya kívánságára a Kultúra Pápai Tanácsa tavaly tavasszal éppen ezzel a címmel indított el egy kezdeményezést, melynek elsődleges célja a nemhívőkkel való párbeszéd előmozdítása. Az egyház tehát lehetőséget szeretne adni a „vélemények szembesítésére és az igazság közös keresésére”.⁹ Párizs, Bukarest és Tirana voltak eddig e kezdeményezés állomásai, s csak remélni lehet, hogy mindennek a helyi egyházak szintjén is lesz foganatja.

S hogy miért, milyen helyzetben aktuális a logoterápia emberképe és nyelvezete? Fontos megállapítás ebben a vonatkozásban, hogy a bécsi orvos-filozófus, Viktor E. Frankl (1905–1997)¹⁰ antropológiája – amint erre többek

⁷ EN 51.

⁸ A „pogányok (népek) udvara” kifejezés *„feleleveníti az ókori Jeruzsálemi-templom előtti nyitott tér funkcióját, ahová az Izrael hitében nem osztozók gyűlhetnek össze, hogy a hitről beszéljenek és egy ismeretlen Istenhez imádkozzanak”.*

⁹ *Radio Vaticana*, 2012.01.19.

¹⁰ Frankl életművére átfogó rálátást nyújt a következő, magyar nyelvű monográfia: Zsók O.: *Az orvosfilozófus Viktor Emil Frankl*, Budapest 1995.

között Risto Nurmela, finn teológus is rámutatott¹¹ – teljes mértékben kompatibilis a bibliai emberképpel. Bár műveinek jellege és nyelvezete nem teológiai, Frankl gyakran merít az ószövetségi Szentírásból, s szinte egy rabbi módjára értelmezi azt.

A logoterápia és egzisztenciaanalízis – mint értelemközpontú szemlélet – aktualitása amúgy akkor kerül igazán felszínre, amikor a „pogányok udvarában” az élet értelme az aktuális téma, illetve talán még inkább akkor, amikor – hogy ismét utaljunk tanulmányunk címére – az „értelmetlenség érzése” kerül szóba.

Egy 2010-es, tehát aktuális reprezentatív lélektani felmérés eredményei alapján¹² láthatjuk azt, hogy – legalábbis Nyugat-Európában – az emberek miként viszonyulnak az életértelem kérdéséhez: 61%-uk értelemmel telinek tartja saját életét, s csak 4%-ban szenvednek az élet értelmetlenségének érzése miatt, vagyis csak ennyien számoltak be életértelem-válságról. S hogy mi a helyzet a maradék 35%-kal? Őket az ún. egzisztenciális indifferencia, illetve közömbösség állapota jellemzi: ez egy olyan állapot, amikor már nem is zavar az, hogy nem találók értelmet az életben, vagyis az életértelem hiánya nem okoz semmilyen lelki válságot.

Az egzisztenciális indifferencia állapotában levő személyekről kimutatták az említett felmérés során, hogy általában véve kevés bennük az elhivatottság és az elkötelezettség. Különösen érdektelenek az önismeret, a spiritualitás, a vallásosság és a generativitás területe iránt. Mindez azonban nem gyakorol érzékelhető negatív hatást az érintettek lelki egészségére: a depresszív hajlam és a féltékenység például hasonló arányban mutatkozik meg ebben a csoportban és azoknál, akik életüket értelemmel telinek tartják. Mindenesetre a szubjektív jó közérzet – vagyis a pozitív hangulat és az életelégedettség – sokkal gyengébb azoknál, akik az egzisztenciális indifferencia állapotában vannak. A közömbösségnek ez az állapota csökken az életkor előrehaladásával, s különösen gyakori az egyedül élők (szinglik) és olyan párok esetében, akik együtt élnek anélkül, hogy összeházasodnának.¹³

Mindezek alapján már meg is tudjuk válaszolni a címben feltett kérdés első részét, vagyis azt, hogy veszélyes-e az értelmetlenség-érzés? Igen, a veszély benne az, hogy magában hordozza az egzisztenciális indifferencia

¹¹ Nurmela: *Die innere Freiheit*, Frankfurt a. M. 2001.

¹² T. Schnell: *Existential Indifference: Another Quality of Meaning in Life*, in: *Journal of Humanistic Psychology*, (2010) 50/3, 351-373.

¹³ Schnell: *Existential Indifference*, 357.

kísértését, mely állapot ugyan nem föltétlenül káros az egészségre – lelki egészségre –, medertelensége miatt azonban könnyen elégedetlenné és kedveszegetté válik benne az ember.

Az értelmetlenség érzésének ugyanakkor esély jellege is van, mégpedig éppen azért mert – amíg szenved miatta az ember – új mederbe is terelheti az egyén életét. Mederbe pedig akkor kerül az életünk – írja Puskás Attila egyik, „A világi krisztushívők hivatása és küldetése” című, a Vigiliában megjelent tanulmányának bevezetőjében –, ha a hivatás és küldetés téma mentén „tudjuk, mi dolgunk a világon és elvállaljuk a nekünk jutó feladatot. Ez a »Mit kell tennem?« kérdés azonban elválaszthatatlan a »Mi az értelme?« kérdéstől”.¹⁴

A „pogányok (népek) udvarában” tehát, vagyis a pre-evangelizáció területén manapság szinte biztos, hogy nem fogunk unatkozni, ha feldobjuk a „Mi az értelme?” kérdést! Azért van ez így, mert – amint ezt Frankl különösen is hangsúlyozza – minden ember leginkább abban érdekelt, hogy értelmét lássa annak, hogy él. A legmélyebb vágyódás benne az életértelem fellelésére vonatkozik, vagyis élete minden helyzetében meg akarja találni élete értelmét. A egzisztenciaanalízis és logoterápia kontextusában az „értelem akarása” sajátos tartalommal bír, melyet Viktor E. Frankl a következőképpen fejez ki: „A pszichoanalízis megismertetett bennünket az élvezetelv fogalmával, azt tanította nekünk, hogy az ember élvezetre törekszik; az individuál pszichológia pedig hatalomra törekvőnek láttatja az embert, megismertet bennünket az érvényesülés elvével; sokkal mélyebben gyökerezik azonban az emberben az, amit mi az *értelem akarásának* nevezünk: az a küzdelem, amit az ember léte értelmének kiteljesítéséért folytat.”¹⁵

Megállapíthatjuk ugyanakkor azt, hogy ebben a küzdelemben az ember nem ritkán frusztrálódik,¹⁶ s ebben az egzisztenciális frusztrációban – Frankl szerint – „saját egzisztenciám értelmetlenségének az érzése”¹⁷ fejeződik ki. Nem más ez, mint az életértelem megtalálásának krízise,¹⁸ amelyben „az

¹⁴ Puskás A.: *A világi krisztushívők hivatása és küldetése*, in: Vigilia 75 (2010/6), 406–415, itt 406.

¹⁵ Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, 99.

¹⁶ Frankl: *Logotherapie und Existenzanalyse*, 121.

¹⁷ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 75.

¹⁸ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 123–124. Az egzisztenciaanalízis és logoterápia összefüggésében a „krízis” fogalmának következő jelentéséről beszélhetünk: A krízis „egy nehéz élethelyzet, betegség, megváltoztathatatlan sors problematikus, értelmellenes, értékidegen megítélése. Tartalmazza tehát az egyéni állásfoglalást a testi és lelki betegséggel, mint történéssel szemben. Míg a betegség a testi-pszichikai dimenzió síkján történik, addig a krízisek az ember szellemi-személyes dimenziójához kapcsolódnak”. (Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 128–129).

érintett saját élethelyzetének értelemmel teli lehetőségeit és értékhorizontját már nem képes észlelni”.¹⁹ Az értékek és az értelem létezésének tudása ugyan még adott, az értelemlehetőségeket azonban akadályok zárják el.

Uwe Böschmeyer, hamburgi teológus-logoterapeuta, az értelemföllelés következő akadályait nevezi meg: „Egyszerű nevük van. Úgy hívják őket, hogy dac, düh, önsajnálát, irigység, becsvágy, mértéktelenség, féltékenység, hamisság, sértődöttség. Ezek »be-folyást« gyakorolnak gondolatainkra, érzéseinkre, magatartásunkra és cselekedeteinkre; gátolják és megghiúsítják az új értelemföllelés fontos előfeltételeinek kifejlődését.”²⁰ Az egzisztenciális frusztráció mindenestre önmagában véve még nem patológikus,²¹ hanem sokkal inkább az ember legbensejéből fakadó szellemi szükségállapot kifejeződése.²²

Frankl bizonyos abban, hogy „az értelem akarása nemcsak hogy a legemberibb jelenség, ami csak létezik, hanem még annak frusztrációja sem jelent semmiféle betegességet. Az ember nem beteg, ha saját létezését értelmetlennek tartja, sőt, emiatt nem is kell kötelezően beteggé válnia.”²³ A szellemi ínség ugyanakkor lelki betegségbe torkollhat, mégpedig akkor, ha félreértjük annak belső jelzését; akkor, ha egzisztenciálisan legfontosabb kérdéseire az ember tartósan nem, vagy csak hamis válaszokat talál; akkor ha – Elisabeth Lukas szavaival élve – „nem érzi, mi célból van a világon, ha egzisztenciájához nem kapcsol értelmet, és levertté teszi az érzés, mindegy, hogy él-e vagy sem”.²⁴

Az amolyan „megélt nihilizmusként”²⁵ is felfogható szemlélettel szemben, mely „minden pozitívumot állandóan tagad, és amelynek fatalizmus, cinizmus és rezignáció a kísérői”,²⁶ Viktor E. Frankl az egzisztenciaanalízis és

¹⁹ Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 128.

²⁰ Böschmeyer: *Die Krise als Chance*, 113.

²¹ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 19.

²² Lukas: *A logoterápia tankönyve*, 163.

²³ Frankl: *Logotherapie und Existenzanalyse*, 120.

²⁴ Lukas: *A logoterápia tankönyve*, 163.

²⁵ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 27. Továbbá vö. Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, 99. A megélt nihilizmussal szemben áll a „tudományos nihilizmus”, melyet nem a semmiről való beszéd jellemez, hanem amelyet sokkal inkább a „nem más, mint” beszédfordulat szokott leleplezni (vö. Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 27). Frankl szerint tehát a tudományos nihilizmus értelemszkepticismusban fejeződik ki, sőt „a nihilizmus értelemtagadás” (Frankl: *Der leidende Mensch*, 355). Kritikájában Frankl a nihilizmus három formáját említi (fiziológizmus, pszichológizmus és szociológizmus), melyek leküzdése – meggyőződése szerint – csak akkor lehetséges, ha sikerül az emberi lét egzisztencialitását felmutatni (Frankl: *Der leidende Mensch*, 275 skk.).

²⁶ Lukas: *Auf der Suche nach Sinn*, 468.

logoterápia pozitív világnézetét helyezi a mérleg másik serpenyőjébe. Ez a pozitív világnézet az élet föltétlen értelmének posztulátumában jut kifejezésre. Mivel egzisztenciaanalitikus-logoterápiái összefüggésben az életértelem egy szituáció konkrét potenciális, vagy már aktualizálódott értelmét jelenti, amellyel egy szintén konkrét személy minden esetben szembesül,²⁷ az élet föltétlen értelmének posztulátuma egyrészt a következő jelentéssel bír: „Nincs olyan élethelyzet, amely ténylegesen értelmetlen lenne. Ez arra vezethető vissza, hogy az emberi egzisztencia látszólag negatív oldalai is – különösképpen az a tragikus triász, amelyet a szenvedés, a bűn és a halál alkot – valami pozitívummá, teljesítménnyé alakíthatók át, amennyiben a megfelelő tartással és beállítódással szállunk velük szembe.”²⁸

Másrészt az élet föltétlen értelmének posztulátumához a következő axiomatikus kijelentés is kapcsolódik: „Létezik egy végső, átfogó értelem.”²⁹ Ebben a vonatkozásban az élet egészének értelméről van szó. Egy konkrét helyzet konkrét értelme úgy viszonyul ehhez a végső, átfogó értelemhez – Frankl példázatával élve –, mint a filmkocka az egész filmhez: „Az egész film értelme csak az előadás vége felé kezd el földerengeni előttünk – feltéve, hogy előbb minden jelenet értelmét külön-külön »felfogtuk«!”³⁰ Feladatunk nem más tehát, mint „egyrészt figyelmesnek, másrészt pedig türelmesnek lenni, a moziban az előadás végéig – az életben pedig halálunk órájáig”.³¹ Frankl mindenestre tisztában van azzal, hogy „minél átfogóbb az értelem, annál kevésbé fölfogható”.³² Ennek következtében a világmindenség értelme is „legföljebb egy ún. határfogalom formájában fogható meg”,³³ melyet Frankl a „végső értelem”,³⁴ vagy még jellemzőbben a „felettes értelem”³⁵

²⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 95 sk.

²⁸ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 32. A pozitívum, amelyre Frankl a tragikus triászra vonatkozólag motiválni akar, a következőképpen foglalható össze: Minden szenvedés érési folyamatra sarkall, a bűn a belső változás és jóvátétel ösztönzéseként, a halál kikerülhetlensége pedig a tudatosabb és a felelősségteljesebb élet serkentőjeként is felfogható (Lukas: *A logoterápia tankönyve*, 160 sk.).

²⁹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96.

³⁰ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96.

³¹ Frankl: *Der leidende Mensch*, 90.

³² Frankl: *Der leidende Mensch*, 90.

³³ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 44.

³⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96; Frankl: *Der leidende Mensch*, 90.

³⁵ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 43 ssk.; Lukas: *Miben áll a logoterápia sajátossága?*, 253sk. A „felettes értelem” fogalmának részletes elemzéséhez kritikus megközelítésben vö. Biller: *Der Begriff „Übersinn”*, 158–166.

névvel illet. Ezzel a határfogalommal arra a dimenzióra gondol, amely vallásos szóhasználatban „másvilágként”, vagyis a transzcendens dimenzióként mutatkozik meg.³⁶

A nemhívőnek – ha a „pogányok udvarában” eddig követni is tudta az életértelemről illetve az értelmetlenség érzéséről szóló pre-evangelizációs párbeszédet – általában nagy nehézségei vannak a Frankl által alkotott „felettes értelem” fogalmával. Úgy tűnik, hogy ő szívesebben jár azon az úton, amelyen az egzisztencializmus filozófusai jártak. Radikális módon ők is feltették ugyanis az értelemkérdést, amelyre ugyanilyen radikális választ adtak: az élet illetve az emberi lét végső soron értelmetlen, abszurd.³⁷ Abszolút szabadságánál fogva az ember mindenesetre képes megalkotni saját egzisztenciáját. Az egzisztencializmus számára ugyanakkor ez a szabadság csak Isten nélkül képzelhető el.³⁸

Mindenesetre el kell ismernünk, hogy az ateista előtt is nyitva állnak bizonyos értelemforrások. Egy tavalyi empirikus pszichológiai kutatás ezeket próbálta beazonosítani.³⁹ Leggyakoribb értelemforrások az ateisták életében, akik a végső, átfogó értelemben ugyan nem tudnak hinni, saját életüket azonban értelmesnek és érdemesnek tekintik: tudás, szabadság, önismeret, individualizmus, kihívások, másokkal való kapcsolat, de megjelenik ebben a vonatkozásban a tradíció iránti tisztelet és a moralitás is.⁴⁰

Ezzel szemben a vallásos embernek, aki hisz a Gondviselésben,⁴¹ s akinek a felettes értelem magával Istennel azonos,⁴² nincs nehézsége a végső, átfogó értelem fogalmával. Az egész világ céljára és rendeltetésére vonatkozó, vagy a sors értelmét érintő kényes kérdésekre ugyanis olyan válaszai vannak, amelyek a hit kontextusában fogalmazódnak meg.⁴³ Frankl illetve az egzisztenciaanalízis számára a vallásos hit éppen ezért „végső

³⁶ Biller: *Der Begriff, Übersinn'*, 159.

³⁷ A. Camus: *Der Mythos von Sisippos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1972.

³⁸ Vö. Riedel, Deckart, Noyon: *Existenzanalyse und Logotherapie*, 388.

³⁹ T. Schnell, W. Keenan: *Meaning-making in an Atheist world*, in: *Archive for the Psychology of Religion* 33 (2011), 55–78.

⁴⁰ Schnell, Keenan: 64.

⁴¹ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 44.

⁴² A „Frankl és az istenhit” téma tárgyalása meghaladná e tanulmány kereteit. Ezért ismételtelen csak utalni szeretnénk Risto Nurmela, finn teológus művére, aki részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel. Vö. Nurmela: *Die innere Freiheit*, 115–188. Vö. továbbá V. E. Frankl, P. Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd, (ford. Szemere J.)*, Budapest 2007.

⁴³ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 43sk.

soron a felettes értelemben vetett hittel – a felettes értelemben vetett bizalommal azonos”.⁴⁴ Ez a hit egyébként „pszichoterápiai és pszichohigiéniai szempontból eminens jelentőségű”.⁴⁵ Ugyanakkor a hit elsősorban nem egy intellektuális szinten megfogalmazódó válasz a végső, mindent átfogó értelem kérdésére, hanem sokkal inkább egy egzisztenciális döntésnek tekinthető.

A keresztény ember számára így természetesen – ismét Puskás Attila szavaival élve – „Krisztus a létezés értelme. A vele való személyes kapcsolatban világosodik meg a küldetése, az »egészen« belüli helye és feladata”.⁴⁶ Találhatóan fogalmaz ugyanakkor Diósi Dávid is, aki – „Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?” című, a Vigilia tavaly októberi számában megjelent tanulmányában – így fogalmaz: a mai embert „az értelemkeresésben nem az a cél vezeti, hogy az univerzális – minden helyzetben és mindenki számára érvényes – értelmet kutassa (...) Számára csupán különálló történelmi pillanatok léteznek, amelyek egyénre szabott egzisztenciális vetülete értelemhordozó, illetve értelmességet sugalló relevanciával bír”.⁴⁷ A posztmodern kor keresztény emberképe éppen ezért – írja kifejezően Jitianu Liviu „A válság antropológiai alapjai” című tanulmányában – elsősorban azt az embert tartja szem előtt, „aki Isten képmása, aki viszonyaiban önálló, aki önmagában cél; önmagában áll, de ugyanakkor kapcsolatlény, önállóság és vonatkozás”.⁴⁸

Ennek a kapcsolatlénynek, az embernek vallásos hite úgy jelenik meg tehát a frankli motivációs elmélet fényében, mint az életértelem akarásának radikalizálódása, mégpedig annyiban, amennyiben ez esetben a végső értelem akarásáról van szó.⁴⁹ Ebben a kontextusban Frankl a vallást azért tekinti az emberi jelenségek legemberibbjének, mert a végső értelem akarásának beteljesítéseként definiálható.⁵⁰ A vallásos élmény mindazonáltal saját töredékességünk és viszonylagosságunk átélése egy abszolút háttér

⁴⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 70. Továbbá vö. Vik: *Az élet értelmének kérdése*, 261–272.

⁴⁵ Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, 46.

⁴⁶ Puskás: *A világi krisztushívők hivatása és küldetése*, 406.

⁴⁷ Diósi D.: *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?* in: *Vigilia* 76 (2011/10), 722–730, itt 728.

⁴⁸ Jitianu L.: *A válság antropológiai alapjai*, in: Ungvári Zrínyi I., Veress K.: *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*, Kolozsvár 2011, 143–150, itt 148.

⁴⁹ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 269.

⁵⁰ Frankl: *A tudattalan Isten*, 107.

előtt. Ezért az egzisztenciaanalízisben az abszolútum azért van jelen, hogy „ami relatív, az relatív maradjon”⁵¹, vagyis annak érdekében, hogy az ember illetve az emberi egzisztencia ne abszolutizálódjon.

Ennek következtében a logoterápia és egzisztenciaanalízis nem utolsó állomásként értelmezi önmagát az ember végső értelemkeresésében, s éppen ezért nagy félreértés lenne azt amolyan „valláspótló” eszmének tekinteni, hiszen más célokat követ mint a vallás: „A pszichoterápia célja a lélek gyógyítása – a vallás célja azonban a lélek üdve.”⁵² Mind a logoterápia mind pedig a lelkigondozás ugyanakkor eredményeiben – vagyis per effectum és nem per intentionem – érintheti a mindenkori másik diszciplína célkitűzéseit: ebben az értelemben egyrészt a vallás illetve a hit „pszichohigiénés, sőt, pszichoterápiás szempontból is hatékony, azáltal, hogy olyan egyedülálló védettséget és kapaszkodót biztosít az ember számára, amelyet az különben sehol nem találna, védettséget és kapaszkodót a Transzcendensben, az Abszolútban”.⁵³ Másrészt az egzisztenciaanalízis és logoterápia szándékolatlan mellékhatásaként gyakran tapasztalható, hogy „a páciens a terápia során visszatér eredeti, tudattalanul elfojtott vallásosságának rég betemetett forrásaihoz”.⁵⁴ Summa summarum: Viktor E. Frankl az egzisztenciaanalízis és logoterápia feladatát abban látja, „hogy berendezze az immanencia szobáját – mindenesetre úgy kell azt berendeznie, hogy közben ne torlaszolja el a transzcendencia felé vezető ajtót”.⁵⁵

1988–2010 között Rómában, a Szaléziak Pápai Egyetemén 33 „logoterápiás” diplomamunka, illetve doktori disszertáció született.⁵⁶ Eugenio Fizotti (sz. 1946) szaléziánus szerzetes ugyanis, aki Olaszországban legismertebb képviselője a Viktor E. Frankl-i logoterápiának és egzisztenciaanalízisnek, teológusként ezen az egyetemen évtizedek óta gyümölcsöző párbeszédet folytat a pszichológia tudományával, különleges hídszerepet szánva ebben a logoterápiának.⁵⁷ Mindezek alapján – befejezésül – bátorítani

⁵¹ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 72.

⁵² Frankl: *A tudattalan Isten*, 65.

⁵³ Frankl: *A tudattalan Isten*, 65–66.

⁵⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 66.

⁵⁵ Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 75.

⁵⁶ Vö. http://www.viktorfrankl.org/php/bibD_diss.php, 2010.06.26.

⁵⁷ A logoterápia pasztorális tanácsadásban való alkalmazhatóságának kérdésében figyelemre-méltó az a közelmúltbeli esemény, hogy Tarcisio Bertone bíboros államtitkár, amikor 2007. október 8-án a római *La Sapienza* egyetem *aula magna*-jában egy konferenciás beszédet

szeretnénk a kedves teológus kollégákat, hogy teológiai fakultásainkon adjunk teret a „pogányok (illetve népek) udvarához” hasonló kezdeményezéseknek – esetleg pontosan logoterápiás hangsúllyal –, hiszen a pre-evangelizáció maradandó kihívása – ma inkább mint valaha – bennünket is fokozott nyitottságra szólít.

tartott, méltatta Viktor E. Frankl életművét, illetve a szenvedő emberhez való hozzáállását, ugyanakkor Eugenio Fizzotti érdemeire is kitért, a logoterápia olaszországi ismertetésével kapcsolatban (2010.06.25).

5.Értelemkeresés a lelkigondozás kontextusában

Először tisztázni szeretnénk, hogy mire is gondolunk, amikor azt mondjuk, hogy „értélemkeresés”, illetve amikor azt, hogy „lelkigondozás”. Majd azt szeretnénk – a teljesség igénye nélkül – megvizsgálni, hogy Viktor E. Frankl munkásságának fényében milyen kihívások, illetve lehetőségek előtt áll a keresztény lelkigondozás.

5.1. Értelemkeresés?

Az „értélemkeresés”-ben az „értélem” fogalma az „érték” tartalmával bír. Ha valaminek értelme van, akkor annak a valaminek „nem csupán érthető, hanem helyeselhető jelentése is van – olyan jelentés, ami nem eszköz egy rajta kívül levő cél eléréséhez, hanem végcél, öncél, önmagában való érték.” Ha azt mondjuk, hogy „az életnek értelme van”, akkor a kijelentéshez ebben az esetben is kapcsolódik egy kognitív és egy affektív komponens. A kognitív vonatkozás azt jelenti, hogy ha állítani tudjuk, „az életnek értelme van”, akkor saját életünkben találtunk valami érdeemeset, értékeset, kíváncsot és megtartót, valami föltétlenül helyeselhető. Az életértélem affektív, érzelmi dimenziója következőképpen azt jelenti, hogy itt egy egzisztenciális szempontból jelentős irányultsággal állunk szemben. Az életértélemhez a beteljesedés tapasztalata kapcsolódik, úgy „(...) mint spontán érzés, mint nem gondolati, hanem túlnyomórészt érzelmileg meghatározott értékmeggyőződés: mint vitális életöröm, mint megfontolatlan tettvágy.”¹

Amennyiben az értelmfogalmat egy meghatározott pillanathoz kötjük, akkor azt mondhatjuk, hogy az ember életének értelme van, ha ő abban a pillanatban úgy véli, érzi, hogy számára élni érdemes. Az élet értelmének egyéni és egyedi észlelése terén mindenesetre elmosódik a racionalitás és az emocionalitás közötti határ, hiszen az legtöbb esetben egy konkrét törekvéssel, céllal függ össze. Normális esetben az ember élete célok és törekvések sok kis, gyakran egymástól független sorozatából tevődik össze, amelyek számára az élet értelmét biztosítják. Vannak azonban olyan pillanatok az életben, amikor az ember egyetlen célra sem törekszik, hanem egyszerűen csak élvezi a pillanatot és ebben fedezi fel élete értelmét.² Az

¹ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 23–24.

² Bochenski: *Über den Sinn des Lebens*, 303–304.

életértelme tehát a legtöbb esetben „egy olyan érték, amelyért képes kiállni valaki, amelynek tud örülni, és amelynek alapján kész szenvedést elviselni – mégpedig úgy, hogy ez az érték őt érzelmileg is betölti, és egy cél felé irányítja.”³

A konkrét pillanat értelmére gondol Viktor E. Frankl is, amikor az értelemészleléssel kapcsolatban az mondja, hogy itt „egy lehetőség felfedezéséről van szó a valóság mint háttér előtt”.⁴ Frankl érdeme ugyanakkor annak hangsúlyozása, hogy az ember leginkább ennek a mindig konkrét életértelme-mnek a keresésében és beteljesítésében érdekelt. Az „értelem akarása” alapvető axióma tehát a frankli életműben. Emberi alapmotivációként ez nem vezethető vissza más szükségletekre, és le sem vezethető más szükségletekből.⁵

Az értelemkeresés, az értelemlehetőségek észlelése, majd azok beteljesítése az életben legtöbbször gond nélkül, jól működik. A lelkiismeret az ember intuitív szellemi képessége, az értelem észlelésének a szerve, melynek köszönhetően konkrét életfeladatként ténylegesen felfedezhetjük az adott életszituációban az értelemlehetőséget, ugyanakkor be is teljesíthetjük azt azáltal, hogy alkotunk, hogy átélünk, vagy hogy elszenvedünk valamit. A holokauszttal élettapasztalatának „tragikus optimizmusa” visszhangzik Frankl szavaiban, amikor a következőket írja: „Semmi sem képes oly mértékben megerősíteni az embert a nehézségekkel szembeni harcban, vagy ha arra kerül sor, az elkerülhetetlen elviselésében, mint éppen az egyszeri feladat tudata és ennek beteljesítése során, a felcserélhetetlenség érzése.”⁶

Frankl felhívja a figyelmet arra, hogy a mindenkori egyszeri feladat tudatosítása, illetve annak beteljesítése napjainkban egyre gyakrabban nehézségekbe ütközik, főleg amikor az ún. „tragikus triász” – a bűn, a szenvedés és a halál – megtapasztalásával szembesülünk. Számára azonban egyértelmű, hogy az életnek ezek ellenére is van értelme. Sőt, a logoterápia és egzisztenciaanalízis abban kíván segítséget nyújtani, hogy az értelemkeresés, illetve értelemmegvalósítás éppen a „tragikus triász”-ban találja meg legemberibb, legértékesebb formáját. Ez azért lehetséges, mert az életnek – egy másik frankli axióma szerint – föltétlen értelme van.

³ Grom, Brieskorn, Haeffner: *Glück*, 23.

⁴ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 167.

⁵ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 157.

⁶ Frankl: *Értelem és egzisztencia*, 15.

Ez pedig egyrészt azt jelenti, hogy nincs olyan élethelyzet, amely ténylegesen értelmetlen lenne. Még „az emberi egzisztencia látszólag negatív oldalai is (...) valami pozitívummá, teljesítménnyé alakíthatók át, amennyiben a megfelelő tartással és beállítódással szállunk velük szembe.”⁷ A pozitívum, amelyre Frankl a „tragikus triászra” vonatkozólag motiválni akar, – Elisabeth Lukast követve – a következőképpen foglalható össze: minden szenvedés érési folyamatra sarkall, a bűn a belső változás és jóvátétel ösztönzéseként, a halál kikerülhetetlensége pedig a tudatosabb és a felelősségteljesebb élet serkentőjeként is felfogható.⁸

Az élet föltétlen értelmének posztulátumához másrészt a következő axiomatikus kijelentés is hozzákapcsolódik: „Létezik egy végső, átfogó értelem.”⁹ Frankl tisztában van azzal, hogy ennek létezése nem bizonyítható. A „végső”, „felettes” értelem létezését bizonyítani nem, elhinni azonban lehet. Ezzel a határfogalommal pedig Frankl arra a dimenzióra gondol, amely a vallásos szóhasználatban „másvilág”-ként, vagyis a transzcendens dimenzióként mutatkozik meg.¹⁰

A logoterápia és egzisztenciaanalízis nem utolsó állomásként értelmezi tehát önmagát az ember végső értelemkeresésében, s éppen ezért nagy félreértés lenne azt amolyan „valláspótló” eszmének tekinteni, hiszen más célokat követ, mint a vallás: „A pszichoterápia célja a lélek gyógyítása – a vallás célja azonban a lélek üdve.”¹¹ Más szóval Frankl abban látja a logoterápia feladatát „hogyan berendezze az immanencia szobáját – mindenesetre úgy kell azt berendeznie, hogy közben ne torlaszolja el a transzcendencia felé vezető ajtót”.¹²

5.2. Lelkipendozás?

Franklnak előbb idézett kijelentése – „a vallás célja (...) a lélek üdve” – teljes egészében összecseng azzal, amit az egyházi törvénykönyv utolsó paragrafusa a következőképpen fogalmaz meg: „a lelkek üdvösségének az egyházban mindig a legfőbb törvénynek kell lennie.”¹³ Nyilvánvaló, hogy a bibliai antropológia fényében a „lélek üdve” itt az egész ember üdvét jelenti, vagyis az embert, annak fizikai, pszichikai és szellemi dimenziójával, vagyis egész egzisztenciájával együtt.

⁷ Frankl: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, 32.

⁸ Lukás: *A logoterápia tankönyve*, 160sk.

⁹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 96.

¹⁰ Biller: *Der Begriff, Übersinn'*, 159.

¹¹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 65.

¹² Frankl: *Der Wille zum Sinn*, 75.

¹³ CIC 1752

Állítható ebben a vonatkozásban, hogy – ha a lelkek üdvössége, akkor – a lelkigondozás is legfőbb törvény az egyházban? Miért ne, hiszen az gyakran a „pasztoráció”, illetve „lelkipásztorkodás” szinonimájaként jelenik meg. Szentmártoni Mihály szerint a lelkigondozás általános értelemben „többé-kevésbé szervezett lelkipásztori munkát jelent gyermekekkel, fiatalokkal, felnőttekkel, időssekkel, jegyesekkel, csoportokkal stb.”¹⁴ Szűkebb értelemben ugyanakkor a lelkigondozás „az odafigyeléssel történő személyes segítség”¹⁵ folyamatát jelöli, vagyis az egyéni lelkigondozást.

Isidor Baumgartner az egyéni lelkigondozást tekinti minden pasztoráció elemi részének: „A személyek e találkozásában – amely mindig a szociális struktúrák tágabb keretébe van ágyazva – mintegy fókuszban jelenik meg az a lényeg, amelyről egyéb pasztorális helyzetekben is szó van: a kapcsolatteremtő képesség, észrevezés, odafigyelés, empátia, átláthatóság, kitartás, vigasztalás, megajándékozás és annak elfogadása. A lelkigondozás nem valami egészen más, mint a pasztoráció, hanem annak legjava, középpontja, a legfőbb hely, »ahol ketten vagy hárman együtt vannak az ő nevében...« (Mt 18, 20).”¹⁶

Kik a hordozói a lelkigondozásnak? Kik a lelkigondozók? A II. Vatikáni Zsinat szellemében először is leszögezhetjük, hogy a pasztoráció, illetve a lelkigondozás hordozója az egész keresztény közösség,¹⁷ s ennek legkonkrétabban a helyi plébániai közösségek tanúságtevő életében kellene megmutatkoznia.¹⁸ Ferenc pápa Evangelii Gaudium kezdetű apostoli buzdítása aktualizálja és megerősíti a lelkigondozásnak ezt a megközelítését. Miután megállapítja, hogy egyes helyeken spirituális „elsivatagosodás” játszódott le, utal arra, hogy „napjainkban számtalan jele van az Isten, az élet végső értelme utáni szomjúságnak”.¹⁹ Ha pedig a szomjazók – folytatja a pápa – „nem találhatnak az Egyházban olyan lelkiséget, mely gyógyítja, felszabadítja, étellel és békességgel tölti be, s egyben szolidáris közösségre és missziós tevékenységre hívja őket, akkor végül is be fogja csapni őket a se emberibbé nem tevő, se Istent meg nem dicsőítő kínálat.”²⁰

Éppen ezért a keresztény közösség létezésének értelmét Ferenc pápa abban látja, hogy az „kilépő” egyház, missziós, evangelizáló közösség

¹⁴ Szentmártoni M.: *Lelkipásztori pszichológia*, Budapest 1999, 30.

¹⁵ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 31.

¹⁶ I. Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, Budapest 2006, 51–52.

¹⁷ AG 35–41.

¹⁸ EN 13.21.41

¹⁹ EG 86.

²⁰ EG 89.

legyen. S hogy a pápa ezt a missziós, evangelizáló beállítódást mennyire egyértelműen lelkigondozói keretben képzei el, bizonyítják a következő, sokaknak időközben ismerős sorok: „Az evangelizáló közösség a tettek és gesztusok által belehelyezkedik a többi ember életébe, lerövidíti a távolságokat, s ha szükséges, megalázza magát és felvállalja az emberi életet, Krisztus szenvedő testét érintve meg a népben. Az evangéliumot hirdetőknak így »bárányszaguk« van, s ezek a bárányok hallgatnak a hangjukra. Ezenfelül az evangelizáló közösség kész a »kísérésre« is. Kíséri az emberiséget minden ügyében, legyen az akármilyen nehéz és hosszadalmas. Ismeri a hosszú várakozást és az apostoli tűrést. Az evangelizáló sok-sok türelmet alkalmaz, s elkerüli, hogy figyelmen kívül hagyja a korlátokat.”²¹

Kik tehát a lelkigondozók? Az eddigiek alapján semmi esetre sem csak azokra kell gondolnunk, akik hivatalból, vagy foglalkozásuk folytán lelkigondozók: a papokra, lekipásztori munkatársakra, diakónusokra, „hanem elsősorban azokra, akik elhivatásuk és adottságuk révén lelkigondozók”. Elvitathatatlan adottsága és hivatása pedig valamennyi kereszténynek van „a felebaráti, és így a lelkigondozói szolgálatra”. Éppen ezért a cél az a keresztény közösség „ahol a lehető legtöbben tudják, hogyan kell egymás terhére hordozni.”²²

5.3. Lelkigondozás annyi, mint értelemgondozás?

Elöljáróban ismét egy világos mondat Ferenc pápa sokat idézett buzdításából: „Felszólítok mindenkit, hogy legyen bátor és kreatív a saját közössége célkitűzései, struktúrái, stílusa és evangelizáló módszere újragondolásának feladatában.”²³

A logoterápia lelkigondozásban való gyakorlati alkalmazhatóságának egyik kulcsfogalma – az eddigi elemzések alapján joggal állíthatjuk – nem más, mint a lelkiismeret. Az a képességünk, amely intuitív funkcióként²⁴ „megérzi a minden szituációban elrejtett egyszeri és egyedülálló értelmet”²⁵. Kifejező az a kép, amelyet ebben a vonatkozásban Elisabeth Lukas használ: a lelkiismeretet úgy vonzza egy konkrét élethelyzet objektív és egyedi értelme, ahogy az iránytű a mágneses pólus vonzásában északot mutat.²⁶ Ebből kifolyólag a „lelkiismeretből fakadó élet (...) mindig abszolút

²¹ EG 24.

²² Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 52.

²³ EG 64.

²⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 27.

²⁵ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 168.

²⁶ E. Lukas: *Lehrbuch der Logotherapie. Menschenbild und Methoden*, München 1998, 32sk.

személyes élet, amely egy abszolút konkrét helyzettől függ – attól, amely egyszeri és egyedi létünkben igazán számít”²⁷. A tudatos és felelősségteljes létezés²⁸ tehát az ember mindig lelkiismerete előtt éli meg.²⁹

Ezen a ponton láthatóvá válik a lényeges különbség hívő és nem hívő ember között: a nem hívő végső instanciaként éli meg a lelkiismeretet, a hívő ember számára azonban a lelkiismeret „a felelősségnek nem a végső, hanem a végső előtti számonkérő fóruma”, s ezért azt mondhatjuk, hogy az „a transzcendencia hangja, és ennyiben maga is transzcendens”³⁰. A hívő felelősségvállalás végső fórumával kapcsolatban Frankl még világosabban fogalmaz, amikor azt írja, hogy „(...) ahogyan egy kis bátorság kell ahhoz, hogy az ember vállalja azt, amit egyszer már felismert, úgy ahhoz egy kis alázat kell, hogy ezt olyan kifejezéssel nevezze meg, amellyel az emberek már évezredek óta illetik: az egyszerű Isten szóval”³¹.

Frankl tisztában van azzal, hogy lelkiismerete félre is vezetheti az embert. A bizonytalanság azonban „nem tartja vissza attól, hogy hallgasson a lelkiismeretére, vagy legalábbis meghallja a szavát”³². Ehhez merészség és alázatosság kell, ugyanakkor annak állandó tudata, hogy az ember nem csak lelkiismerete előtt, hanem lelkiismeretéért is felelős. A felelősségnek ez a formája pedig a lelkiismeret nevelésében, annak finomításában valósul meg.³³ Ma „olyan nevelésre van szükség, mely megtanít a kritikus gondolkodásra, és felkínálja az értékekben való érlelődés folyamatát”.³⁴

Az eddigiek fényében állíthatjuk, hogy a logoterápia az ember intuitív szellemi képességének, a lelkiismeretnek a hangját ébresztgeti, amely segít megkülönböztetni a helyeset a tévestől, a jót a rossztól, az értelemmel telit az értelmetlentől. Éppen ezért – Wolfram Kurz tübingeni teológussal – mondhatjuk, hogy a logoterápiai tanácsadásban egyfajta „értelmelegzés” történik, mégpedig „feltételes értelmelegzés”. Azért feltételes a logoterápiai értelmelegzés, mert a tanácsadó csak abban segít, hogy az értelem

²⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 29.

²⁸ Frankl: *A tudattalan Isten*, 14sk.

²⁹ A logoterápia egyik alappilléreként, az akarat szabadsága ebben a vonatkozásban is sajátos értelmezést kap: „Szabadnak lenni kevés, semmi – anélkül, hogy tudnánk *mire* vagyunk szabadok, de felelősnek lenni sem minden – anélkül, hogy tisztában volnánk vele, *mi előtt* vagyunk azok.” (Frankl: *A tudattalan Isten*, 48).

³⁰ Frankl: *A tudattalan Isten*, 45.

³¹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 46.

³² Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 168.

³³ Frankl: *A tudattalan Isten*, 79sk.

³⁴ EG 64.

akarása felszabaduljon a szenvedő emberben, s hogy így a rendelkezésére álló értelemlehetőségeket felfedezze és megvalósítsa. A lehetőségek közötti „értelenválasztás” azonban mindig feltételhez kötött, vagyis függ a szenvedő embert és a szituációt jellemző egyszeri körülménytől: mindeneke-
lőtt a páciens ízlésétől, érzékenységétől, képzettségétől, éleslátásától, vagy éppen szűklátókörűségétől, illetve attól a horizonttól, amelyen belül keresi élete értelmét.³⁵ Ebben az összefüggésben a lelkigondozásra úgy tekinthe-
tünk, mint „feltétlen értelemgondozásra”³⁶, hiszen közvetlenül abban segít, hogy a páciens eljuthasson a „végső értelem akarásáig”, amely „teljesen hozzáférhetetlen a pusztán intellektuális megközelítés számára”³⁷. Itt egyedül a vallásos hit vezet tovább, mely egyébként a logoterápiának is „nagyon szívügye”³⁸, hiszen számára az végső soron nem más, mint „a felettes értelemben való hit, a felettes értelemben való bizalom”³⁹. Ugya-
nakkor az a többlet, amivel az egyéni lelkigondozás megismertetheti a szenvedő embert, lényegbevágó: az élet nem véletlenszerű anyagi folyamatoknak, hanem a teremtésnek köszönhető; az ember elidegenedett létének alapjától, de az elidegenedés a hitben leküzdhetővé válik; a világ egészének töredékessége Istenben legyőzhető, aki mindent beteljesít; az ember hivatása az, hogy a beteljesülésnek ebbe a folyamatába, amely Jézus Krisztus személyében, megváltó halálában és feltámadásában már megkezdődött, ő maga is beszálljon, ezért éljen és dolgozzon. Hiszen – ahogyan Wolfram Kurz fogalmaz – „a világ tele van a föltételes értelem-
lehetőségek roppant bőségével, ezeket a lehetőségeket azonban egy föltétlen értelemalap foglalja magába”⁴⁰.

S hogy milyen kihívások, illetve lehetőségek előtt áll a keresztény lelkigondozás Viktor Frankl munkásságának fényében? Ha figyelembe

³⁵ W. Kurz: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge: Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie*, in: K. Dörner (Hrsg.), *Wege zum Menschen* 37/1985, 225-237, itt 228.

³⁶ Kurz: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge*, 228.

³⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 109.

³⁸ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 80. A vallásos hit logoterápián belüli komolyan vételét Frankl a következő érveléssel támasztja alá: „Ha a logoterápia a hit jelenségét nem mint Istenben való hitet, hanem mint az átfogó értelembe vetett hitet fogja fel, akkor teljesen legitim, ha a hit jelenségével foglalkozik. Albert Einsteinnel együtt azt vallja, hogy az élet értelmének kérdését feltenni már vallásosságot jelent.” (Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 80).

³⁹ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 81.

⁴⁰ Kurz: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge*, 229.

vesszük, hogy az egyéni lelkigondozásban – összhangban a jelenlegi pápa buzdításával – „(...) a lelki üdvösségre való elsődleges törekvést az élet-problémák kezelésével együtt”⁴¹ szemléljük, akkor alapvetően állítható, hogy a lelkigondozói segítőbeszélgetésekben szükségszerűen életvezetési tanácsadás is történik, sőt ennek egyre inkább így kellene történnie. Ebből a szempontból egyrészt ma is reális kísértésnek számít a lelkigondozásban a következő, legtöbbször hallgatólagos hozzáállás a szenvedő emberhez: „Csekély egyéni értéked van, ezért vigyázz legalább arra, hogy kárt ne okozz másnak!” Másrészt a frankli elvek összefüggésében feltűnik, sőt a lelkigondozói segítőbeszélgetés gyakorlatában alkalmazhatóvá is válik a helyes látószög: „Értékes vagy és fontos, az emberiségnek szüksége van rád. Ne mulaszd hát el beteljesíteni saját feladatodat!”⁴²

5.3.1. Értelemkereső villámbeszélgetések a lelkigondozásban

Ideális helyzet a lelkigondozásban, ha lehetőség nyílik többszöri beszélgetésre. A segítőbeszélgetésnek ez a típusú folytatóságossága teszi lehetővé azt is, amit klasszikusan lelkivezetésnek, vagy lelkikísérésnek nevezünk.⁴³ Még akkor is, ha egy ilyen folyamatban az Istenhez fűződő személyes kapcsolat fejlődése a fő téma, az aligha választható el az egyéni problémák – konfliktusok, döntések, válsághelyzetek – kezelésétől.

Azt mondtuk, hogy ideális egy ilyen helyzet, mégpedig azért, mert a reális lelkigondozói gyakorlatban sokkal hétköznapiabb a szembesülés az egyszeri, rövid beszélgetések kihívásával. Lelkigondozók részéről mégis ambivalens a viszonyulás ezekhez az ún. villámbeszélgetésekhez. Feltehetően azért van ez így, mert a villámbeszélgetés attól az, ami, hogy váratlanul ér. Általában sem a hely, sem az időpont nem megfelelő, főleg, ha a lelkigondozó kizárólag idealizált képet hordoz magában a lelkigondozói beszélgetések körülményeiről.

Logoterápiai kontextusban a villámbeszélgetések értelemkereső találkozásokká válhatnak, ha szem előtt tartjuk, hogy ezek során nem lehet problémaorientáltan dolgozni. Sokkal inkább jellemző a villámbeszélgetés-

⁴¹ Sárkány P.: *Filozófiai lélekigondozás. Fenomenológia – egzisztenciaanalitikus logoterápia – filozófiai praxis*, Budapest 2008, 27.

⁴² Nurmela: *Die innere Freiheit*, 77.

⁴³ W. A. Barry SJ, W. J. Connolly SJ: *A lelkivezetés gyakorlata*, Budapest 2015; Jálics F.: *Lelkivezetés az evangéliumban*, Budapest 2014.

ekre a cél-, az erőforrás- és a megoldásirányultság. Egy első lépést, azaz egy konkrét értelemlehetőséget kell találni a megoldás felé vezető úton. A szenvedő ember számára itt csak az a tapasztalat fontos, hogy lehetséges az elmozdulás a holtpontról.

S mit tehet a lelkigondozó annak érdekében, hogy készségesebbé váljon a villámbeszélgetésekre? Bár ez kezdetben iszonyú önfegyelmet igényel, először is induljon el mindenhová legalább negyedórával előbb. Ezáltal sietőből, rögtön „kilépő” egyházzá⁴⁴ válik. Másodszor pedig legyen füle a hallásra, amikor ilyen és hasonló mondatokkal találkozik: „Van egy kis ideje számomra?”, „Milyen jó, hogy látlak!”, „Milyen jó, hogy te is itt vagy!” Ezek ugyanis legtöbb esetben villámbeszélgetések nyitó mondatai is egyben.

5.3.2. Értelemkereső önéletrajz csírái a lelkigondozásban

Idős személyekkel, súlyos betegekkel, vagy a haldoklókkal való beszélgetések során a frankli elvek mentén alapvető cél, hogy a szenvedő ember hitvallást tudjon tenni saját élettörténete mellett. Hétköznapi helyzet ugyanis, hogy a lelkigondozó végig hallgat történeteket, melyek alapvetően azért igazak, mert az élet írta őket. Ugyanakkor azt is kifejezik, hogy a szenvedő ember saját életének valamelyik történését értelemtávlatban szeretné megragadni. Az értelemtávlat észlelése gyakran csodálatos egyszerűséggel sikerül. Akkor van ez így, amikor az élet alkonyán valaki teljes szívvel el tudja fogadni azt, amin már nem tud, amin már nem lehet változtatni. Máskor viszont szükség van arra, hogy a bábáskodva segítő lelkigondozó jól kérdezzen a sanyarú sorsa miatt saját élettörténetével viaskodó szenvedő embertől.

Logoterápiai elvek mentén a lelkigondozó arról van meggyőződve ugyanis, hogy életünk csúrje soha nem üres teljesen. Mindig található benne valami termés. S amikor már nem változtatható meg valami, még mindig megváltoztatható a hozzáállásom a megváltoztathatatlanhoz. Segítség lehet ebben az a hármasszemlélődés, melynek során a szenvedő ember a múlt mellett a jövőt is reflektálja, a megtapasztalt negatívum mellett a pozitívumot is szóba hozza, s törődik nemcsak azzal, amit kapott az élettől, hanem azzal is, amit kiosztott az élete során.

⁴⁴ EG 24.

S hogyan védekezzen ilyenkor a lelkipáter a lélektani szempontból oly nem kívánatos ellenátvitellel szemben? Elisabeth Lukas szerint ezen a téren optimális védelmet az elégséges fokban kifejlődött öntranszcendencia nyújt: „Az öntranszcendencia olyan erény, melyet nem valamiféle pszichoterápiák révén lehet megszerezni, hanem amelyet nap mint nap be kell gyakorolni az emberiség nagy példaképeinek követésében és a Te iránti szeretetben.”⁴⁵

⁴⁵ E. Lukas: *Spannendes Leben. In der Spannung zwischen Sein und Sollen – ein Logotherapiebuch*, München – Wien 2003, 186.

6. A pap mint tanácsadó. A logoterápiai segítőbeszélgetés alkalmazásának lehetőségei a pasztorális tanácsadásban¹

6.1. Fogalomtisztázás

6.1.1. A pap

II. János Pál pápa, röviddel halála előtt, 2005 Nagycsütörtökén közzétett, papokhoz írt levelében úgy tekint a papra, mint olyan emberre, akire „egy Krisztus felé feszülő lét” jellemző. A pap fogalmát – a teljesség igénye nélkül – tisztázni képes feladatként a következőket üzeni a Szentatya: „Éljünk az ő eljövételének várásában! A papi lelkiségben ez a várakozás *a pasztorális szeretet sajátos formájában* valósuljon meg, amely arra készíti, hogy Isten Népevel együtt éljünk, útját irányítva és reményét táplálva.”² Ebben az összefüggésben világossá válik az, hogy a papi egzisztenciának és hivatalnak az alapgesztusa nem az önvonatkozás³, hanem az Isten népéhez, vagyis az egyházhoz való odarendeltség. Ennek az odarendeltségnek a tudata, illetve a pasztorális szeretetnek az a sajátos formája, amelyről II. János Pál levelében ír, nyilvánvalóan megmutatkozik az ún. „jánosi-geztusban”⁴, amelyet a pap magáévá kell hogy tegyen: Amikor Keresztelő Jánost ugyanis megkérdezik, hogy, ki ő, akkor válasza egyértelmű: „Nem én vagyok a Krisztus”⁵. Szerényen és alázatosan rámutat arra, aki az Isten Báránya, aki elveszi a világ bűneit.⁶ A papi egzisztencia tehát nem öncélú, és értelmét is veszti, ha hiányzik belőle ez az alapvető, Jézus Krisztusra mutató gesztus.⁷

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Marton J., Oláh Z., Kovács F. Zs. (szerk.), *Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a papságról*, Budapest – Kolozsvár 2010, 219–231.

² II. János Pál pápa: *Levél a papokhoz*, Róma 2005 Nagycsütörtök, 7, 2010.04.20.

³ G. Greshake: *Was hat es gebracht? Ein kritischer Rückblick zum Priesterjahr*, in: HK 64 (2010/7), 375–377, itt 377.

⁴ Greshake: *Was hat es gebracht?*, 377.

⁵ Jn 1,20.

⁶ Jn 1,29.

⁷ Ebben a vonatkozásban érthető, hogy a neves katolikus teológus Gisbert Greshake, akinek a papi egzisztenciáról szóló könyve, Beöthy György fordításában magyarul is olvasható (G. Greshake: *Pap vagy mindörökké. A papi hivatás teológiájának és lelkiségének kérdései*, Budapest 1985), nagyon problematikusnak ítéli meg azt a tényt, hogy a római Kléruskongregáció tevékenységei révén olyan hangsúlyt adott a 2009-2010-es Papság Évének, amely a II. Vatikáni Zsinat előtti papi (eszmény)képnek felel meg. Példaként hozza fel azt a három

Feltehetően XVI. Benedek pápa is erre utal, amikor „Sacramentum caritatis” című apostoli buzdításában megerősíti a papi hivatal szolgálat jellegét, valamint az eucharisztia és az ordo szentsége közötti kapcsolatot taglalva a következőképpen fogalmaz: „A pap elsősorban szolgál, és mindig arra kell törekednie, hogy jel legyen, mely készséges eszközként Krisztus kezében Őrá mutat.”⁸ Fontos tehát, hogy az „áldozópap”, „áldozati papság” fogalmak helyet még tudatosabban használjuk a „szolgáló pap”, „szolgálati papság” kifejezéseket. A papok – olvasható a Katolikus Egyház Katekizmusában – „Isten népe szolgálatát a tanítás (a tanítás feladata), az istentisztelet (liturgikus feladat) és a lelkipásztori irányítás (irányítás feladata) által végzik.”⁹ A „Lumen gentium” kezdetű, egyházzról szóló zsinati konstitúció hasonlóan fogalmaz a papi hivatallal kapcsolatban: „(...) az evangélium hirdetésére, a hívek lelkipásztori gondozására és az istentisztelet végzésére szentelik őket mint az Újszövetség igazi papjait.”¹⁰

részes, összesen fél órás videót, amely a Kléruskongregáció közreműködésével készült, és a www.youtube.com internetes portálon „alterChristus” címszó alatt mind a mai napig megtekinthető. Ennek értelmében a pap a szentelés által egy másik Krisztussá (*alter Christus*) változik át, mintegy azonossá lesz vele. A pap által, aki Isten népét az örök életre vezeti, osztja szét Krisztus minden (!) ajándékát a világban. Bár ebben a filmben Claudio Hummes bíboros a pap missziós küldetéséről is beszél, a képek révén egyértelművé válik az, hogy a pap kiemelt „helye” a kultusz (Krisztus áldozata és saját önfeláldozása) és a tabernákulum előtti ima. A zsinat előtti egyoldalúan klerikális, elittudatot tápláló papi kép éled újra ezekben a filmkockákban. Ezzel szemben a pap emberi érettsége, az állandó tanulás, a teológiával való foglalkozás, aztán a világ nagy problémái iránti érdeklődés, a velük szembeni elkötelezettség (emberi jogok, harmadik világ, diakónia) semmilyen szerepet nem játszanak a filmben. A speciális papi öltözkének kell dokumentálnia az Isten melletti tanúságtételt és az egyházhoz való különleges odatartozást, hogy így annak hordozása a pap „szeretetnyilatkozata” legyen. A filmben ugyanakkor nincs szó a laikusokról, akik ugyan csak Isten tanúi a világban (egyébként különleges öltözké nélkül), illetve a papok és laikusok együttműködéséről, valamint arról, hogy a szolgáló papok és a laikusok karizmái egymással és egymásért vannak. Isten népének egysége, mely alátámasztja a szolgálati papság és a laikusok közötti viszonylagos különbséget, ugyancsak elkerülte a filmkészítők figyelmét. Ezek után nem meglepő az sem, hogy az eucharisziával kapcsolatos bejátszásokban a papok szinte minden esetben háttal miséznek, s csak a szájba történő áldoztatást gyakorolják. Úgy tűnik – összegzi meglátásait G. Greshake –, hogy azok az új szempontok, amelyeket a papságról szóló zsinati dekrétumban (*Presbyterorum ordinis*) és a *Pastores dabo vobis* (1992) kezdetű szinódus utáni buzdításban találunk, nyilvánvalóan feledésbe merültek. Ezek értelmében ugyanis a pap elsődleges feladata az, hogy hirdesse Isten Igéjét, s hogy gyakorolja az egység pásztori szolgálatát, lelkisége pedig éppen a pasztorális szolgálat és a Krisztus-kapcsolat egységében áll fenn, elkerülve ezáltal egy elszállt és elkülönítő papi-spiritualitás veszélyét. (Greshake: *Was hat es gebracht?*, 376).

⁸ XVI. Benedek pápa: *Sacramentum caritatis* kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás, Róma 2007, 23, in: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=225>, 2010.04.20.

⁹ KEK 1592.

¹⁰ LG 28.

6.1.2. Tanácsadás, lelkigondozás, pasztorális tanácsadás

A papi egzisztencia összefüggésében a „tanácsadás” fogalma mindekelőtt ott jelenik meg, ahol lelkigondozásról beszélünk. Tágabb értelemben pedig a lelkigondozás – Szentmártoni Mihály SJ meglátásait követve – „magában foglal minden lelkipásztori tevékenységet”¹¹. Érthető ezért az, hogy katolikus körben e fogalom gyakran a „pasztoráció” szinonimájaként jelenik meg.¹² Ezzel szemben a pasztorális tanácsadásban a hangsúly az egyénre, annak problémájára helyeződik át. A probléma pedig lehet egy konfliktus, egy döntés, egy válság.¹³ Mint minden segítő viszony, a pasztorális tanácsadás is „két személy közötti dinamikus folyamatot jelent, amelynek célja a másik jóléte”. Fontos kiemelni azt, hogy ennek a viszornak a minősége „elsősorban nem a technikáktól, hanem a személyes tulajdonságoktól függ”¹⁴, amelyeket ápolni, fejleszteni kell. Három személyes tulajdonság, adottság játszik döntő szerepet ebben a vonatkozásban: empátia, őszinteség és nem-birtokló emberiség.¹⁵ A pasztorális tanácsadás tehát egyéni lelkigondozásnak tekinthető, és – Isidor Baumgartner, német katolikus teológus megvilágításában – a pasztoráció elemi részévé kell hogy váljon:

„Az én szememben a lelkigondozás – mint egyéni lelkigondozás és mint egyéni élettörténetek kísérője – mindenfajta pasztorációnak elemi része. A személyek e találkozásában – amely mindig a szociális struktúrák tágabb keretébe van ágyazva – mintegy fókuszban jelenik meg az a lényeg, amelyről egyéb pasztorális helyzetekben is szó van: a kapcsolatteremtő képesség, észrevezés, odafigyelés, empátia, átláthatóság, kitartás, vigasztalás, megajándékozás és annak elfogadása. A lelkigondozás nem valami egészen más, mint a pasztoráció, hanem annak legjava, középpontja, a legfőbb hely, »ahol ketten vagy hárman együtt vannak az ő nevében...« (Mt 18,20).”¹⁶

Szentmártoni Mihály SJ joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy „az odafigyeléssel történő személyes segítség folyamatában (...) a lelkipásztornak,

¹¹ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 30. Ebben a tág értelemben tehát – folytatja Szentmártoni – a lelkigondozás „többé-kevésbé szervezett lelkipásztori munkát jelent gyermekekkel, fiatalokkal, felnőttekkel, idősökkel, jegyesekkel, csoportokkal stb. A lelkigondozás szükségszerűen érint vallásos, erkölcsi és lélektani tartalmakat. Alapvető célkitűzése a keresztény közösség mélyebb hitélete és egyre hitelesebb tanúságtétele”. (Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 30).

¹² Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 51.

¹³ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 31.

¹⁴ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 34.

¹⁵ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 34-37.

¹⁶ Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 51-52.

(...) ideiglenesen tartózkodni kell erkölcsi ítéletek kimondásától”¹⁷. A pasztorális tanácsadásban ugyanis a pap nem ítélőbíró, hanem mindenekelőtt segítő, vigasztaló, megértő társ. Érdekes részlet az is, hogy Szentmártoni az ige- illetve hithirdetés területéhez sorolja a pasztorális tanácsadást. Természetesen ez „nem a szokásos igehirdetés formájában történik, hanem mint vallásos megtapasztalás, amely egyben kériigmatikus (igehirdető) és egzisztenciálisan felszabadító”¹⁸.

6.2. Ekkleziológiai szempontok

Az eddigieket szem előtt tartva ekkleziológiai szempontból megállapíthatjuk, hogy a pasztorális tanácsadás az egyház általános küldetésének távlatában helyezkedik el. Az evangéliumban ugyanis, mely minden idők minden emberéhez szól, fontos mozzanatként jelenik meg a nehézségekkel küzdő, válságban levő, testi vagy lelki értelemben szenvedő ember megsegítése. Jézus nyilvános működését is teljesen átszővi az elesettek fölemelése, gyógyítása.¹⁹ A nyilvános tanítás mellett Jézus megszólítható maradt az egyes személyek számára is, akiket meghallgatott, akiknek problémáit komolyan vette, nekik tanácsot adott. Gondoljunk csak Nikodémus Jézusnál tett látogatására²⁰, a samariai asszonnyal²¹, vagy a gazdag ifjúval²² folytatott beszélgetésre. A betániai Máriával folytatott beszélgetés során Jézus szintén tanácsadói karizmáról tesz tanúságot. Egyértelmű tehát, hogy a pasztorális (lelkipásztori) tanácsadás mint egyéni lelkigondozás – Szentmártoni szavaival élve – „evangéliumi ősmintákra”²³ vezethető vissza.

Nem véletlen ezért az sem, hogy az egyházi hagyomány az irgalmasság lelki cselekedetei közé sorolja a tanácsadást érintő feladatokat: kételkedőknek jó tanácsot adni, szomorúakat vigasztalni.²⁴ Az evangelizálás útjait tárgyalva VI. Pál pápa is kiemeli „Evangeliū nuntiandi” (1975) kezdetű

¹⁷ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 31.

¹⁸ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 31. Ebben az összefüggésben Izidor Baumgartner fontosnak tartja kiemelni azt a szempontot, hogy a lelkigondozói karizmákat a lelkipásztori szakemberek (papok, lelkipásztori munkatársak, referensek, diakónusok) körén kívül is keresnünk kell, hiszen „valamennyi kereszténynek elvitathatatlan adottsága és hivatása van a felebaráti, és így a lelkigondozói szolgálatra”. (Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 52).

¹⁹ Benkő A., Szentmártoni M.: *Testvéreink szolgálatában. A pasztorálpszichológiáról mindenkinek*, Budapest 2005, 25sk.

²⁰ Jn 3,1-21.

²¹ Jn 4,1-26.

²² Mt 19,16-22.

²³ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 30.

²⁴ Vö. <http://uj.katolikus.hu/lelkiseg.php?h=30>, 2010.04.27.

apostoli buzdításában, hogy ezen a téren mennyire nélkülözhetetlen a személyes kapcsolat, s hogy erre a papnak különösképpen is törekednie kell: „(...) az evangélium nyilvános hirdetésén kívül mindig szükség lesz a közvetítés másik formájára is: embertől emberhez. (...) Csak dicsérhetjük azokat a papokat, akik gyónásban vagy lelkipásztori beszélgetésekben készek az embereket az evangélium útján irányítani, erősíteni, eséseikből fölemelni, okosan és szívesen segíteni.”²⁵ Összegzőként megállapíthatjuk, hogy a pap mint tanácsadó, illetve a pasztorális tanácsadás nem egy új toposz egyháztani, illetve lelkipásztorkodástani értelemben, hiszen az „mindig is kiváltságos helyet foglalt el a papi hivatásban”²⁶. Újnak számítanak viszont azok a meglátások, módszerek, amelyeket a pszichológiának, mint modern humántudománynak, illetve a pszichológia és a teológia közötti gyümölcsöző párbeszédnek köszönhetünk.²⁷

6.3. Miért foglalkozik a teológia pszichológiával?

A teológia és a pszichológia közötti kapcsolat nem volt mindig felhőtlen. A 20. század elején ugyanis az egyház szükségét érezte annak, hogy elhatárolódjon a modern pszichológia tudományától, mégpedig azért, mert az számára „a világnézeti agnoszticizmus, a felvilágosult liberalizmus és az erkölcsi szabadosság kifejeződésekként tűnt fel”²⁸. Csak a II. Vatikáni Zsinat, illetve a zsinati dokumentumok hoztak gyökeres változást a

²⁵ VI. Pál pápa: *Evangelii nuntiandi kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás a mai világ evangelizálásáról*, Róma 1975, 2010.04.27.

²⁶ Benkő, Szentmártoni: *Testvéreink szolgálatában*, 25. Isidor Baumgartnerrel összhangban (vö. Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 52) Benkő Antal SJ és Szentmártoni Mihály SJ is megjegyzik, hogy a pasztorális tanácsadás az általános keresztény küldetés része: „A modern lelkipásztori tanácsadás kidolgozói között jelentős szerepet foglalnak el hívő, de nem pap pszichológusok és pszichiáterek. Fejtegetéseinkben az egyszerűség kedvéért főként a papot tekintjük a lelkipásztori tanácsadás képviselőjének. Azonban ne felejtjük el, hogy ő legfeljebb kulcsszemély e munka végzése során, de semmiképp sem csak rá hárul ez a feladat.” (Benkő, Szentmártoni: *Testvéreink szolgálatában*, 25).

²⁷ A teológia és a pszichológia, e két – látszólag – egymással ellentétes terület közötti párbeszéd leggyümölcsözőbben a pasztorálpszichológia keretein belül gyakorolható, hiszen ez – Isidor Baumgartner szerint – éppen abból indul ki, „hogy – a valóban létező szemléletbeli különbségekkel együtt is – hidat lehet verni a két véglet, a »pasztorál« és a »pszichológia« között, sőt ez a lelkigondozás számára napjainkra elengedhetetlenné vált”. (Baumgartner, 63). A pasztorálpszichológiát úgy kell tehát tekintenünk, „mint a teológia és a pszichológia közötti kritikus párbeszéd helyét, ahol mindkét fél felmutatja saját gyakorlati munkáját: a lelkigondozást, illetve a pszichoterápiát”. (Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 71).

²⁸ Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 58. Baumgartner joggal fűzi hozzá: „Némely pszichológiai felfogás kifejezett valláskritikus és egyházellenes beállítottsága nagymértékben hozzájárult ehhez.” (Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 58).

pszichológia és a teológia kapcsolatában. Egyfelől a „Gaudium et spes” megerősíti a tudományok, és így a pszichológia jogos autonómiáját is.²⁹ Másfelől ugyancsak a zsinat dokumentumai adnak hiteles támpontot a teológia és a pszichológia közötti párbeszéd szükségességének megindokolásában, hiszen – például a „Gaudium et spes” értelmében – „az újabb pszichológiai kutatások mélyebben magyarázzák az emberi tevékenységet”³⁰. A lelkipásztorkodásban szolgálatot teljesítőknek éppen ezért „nemcsak a teológiai elveket kell kielégítően ismerni és alkalmazni, hanem a világi tudományok, elsősorban a lélektan és a szociológia eredményeit is, hogy a híveket is tisztább és érettebb hitéletre vezessék”³¹. A jövődől lelkipásztorok képzésével kapcsolatban a zsinati atyák a következőképpen fogalmazzák az „Optatum totius” kezdetű dekrétumban: „Az előljárók lelkiismeretesen ragaszkodjanak a keresztény nevelés szabályaihoz, és nagy szakértelemmel egészítsék ki azokat a józan pszichológia és pedagógia újabb megállapításaiival.”³² A modern humántudományok, s így a pszichológia segítségével is „ki kell fejleszteni a növendékekben azokat a képességeket, amelyek leginkább segítenek az emberekkel való párbeszédben, például hogy tudjanak másokat meghallgatni, és tudjanak kitárulni a szeretet szellemében mindenféle emberi ínség felé”³³.

A pszichológiával való párbeszéd keresése tehát nem azt jelenti, hogy a teológia, illetve a lelkigondozás egyszerűen csak hasznot akar húzni a pszichológia és a pszichoterápia ismereteiből, hanem mindenekelőtt azt feltételezi, hogy a tudományok egymást kölcsönösen elismerik autonóm voltukban. Csak így lehet ugyanis elkerülni azt, hogy a pasztorális tanácsadás mint „teológiai köntösbe bújtatott pszichoterápia” tűnjön fel, holott az a valóságban „személyre konkretizált teológia”³⁴. Mivel minden lelkipásztori tevékenység – a pasztorális tanácsadást mint egyéni lelkigondozást is beleértve – valamilyen antropológiát, emberről vallott felfogást feltételez, amelyet a lelkipásztor magáénak vall, vagy egyszerűen csak alkalmaz³⁵, a pszichológiával folytatott párbeszédben is elengedhetetlen az antropológiai háttér megvilágítása, annak szem előtt tartása. Minderre azért

²⁹ GS 59, mégpedig az I. Vatikáni Zsinat *Dei Filius* kezdetű dogmatikai konstitúciója nyomán.

³⁰ GS 54.

³¹ GS 62.

³² OT 11.

³³ OT 19.

³⁴ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 31.

³⁵ Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 14.

van szükség, mert ez a tiszteletteljes dialógus – Baumgartner szavaival élve – „újra meg újra eléri azt a pontot, ahol a pszichológia emberképe és az Evangélium emberképe ellentétbe kerül”³⁶. Figyelemreméltó ebben a vonatkozásban éppen ezért az a tény, hogy a determinista irányultságú viselkedésterápia és pszichoanalízis emberképeivel szemben a humanisztikus pszichológia „sok alapító személyisége (mint számos követőjük) intenzíven – ugyanakkor csak ritka esetben konfliktusmentesen – kötődött a zsidó-keresztény hagyományhoz”³⁷, s így annak antropológiájához, emberről alkotott elméletéhez is.³⁸

Nem meglepő tehát, hogy például a Carl. R. Rogers (1902-1987) nevéhez fűződő kliensközpontú pszichoterápia, s a hozzá kapcsolódó személyközpontú megközelítés a tanácsadásban, szembehelyezkedett minden tárgyiasító szemléletmóddal, s így előtérbe kerülhetett egy emberhez méltó eljárás mód, a találkozás, mint személyes kapcsolat. Ebben az értelemben csak a személyes találkozás révén alakulhat ki „segítő kapcsolat”, amelyben „az egyik résztvevőnek szándékában áll elősegíteni a másik növekedését, fejlődését, érettebbé válását, zavartalanabb működését és az élet nehézségeivel való megbirkózását”, s amelyben a résztvevők szeretnék, hogy „a másik fél – vagy akár minkét résztvevő fél – belső, látens, emberi értékei a felszínre kerülhessenek, jobban kifejeződhessenek, és hatékonyabban funkcionálhassanak”³⁹. Peter F. Schmid (sz. 1950), osztrák pasztorálteológus és pszichoterapeuta, Rogers egyik tanítványa, joggal jegyzi meg, hogy ez a fajta látásmód – a pszichoterápiában és a lelkipálcázásban egyaránt – „radikális módon éppúgy kérdéssé teszi a szokásos diagnosztizálást és kezelést, mint a moralizálást és a kioktatást, és (ellentétben a szakértőséggel és a hierarchikus értelemmel) az emberek alapvető egyenrangúságát és a cselekvés kölcsönösségét helyezi a középpontba”⁴⁰. A lelkipálcázó és a tanácsot kérő személy közötti kapcsolat éppen ezért nem lehet gyámkodó vagy kioktató, mivel Isten sem egy ilyen kapcsolatra hívja az embert. Ezek alapján nem nehéz felismerni azt, hogy a pap mint tanácsadó számára,

³⁶ Baumgartner: *Pasztorálpszichológia*, 79.

³⁷ P. F. Schmid: „Az ember az első és alapvető út” – *Párbeszéd a humanisztikus pszichológia és a lelkipálcázás között*, in: *Mérleg* 2004/2, 172-181, itt 173.

³⁸ Szentmártoni Mihály SJ értelmezésében mindenkinek van valamilyen elképzelése, elmélete az emberről, holott az „elmélet” itt csupán „az emberi viselkedésre vonatkozó magyarázataink összességét” jelenti. (Szentmártoni: *Lelkipásztori pszichológia*, 14).

³⁹ C. R. Rogers: *Valakivé válni. A személyiség születése*, Budapest 2008, 75.

⁴⁰ Schmid: „Az ember az első és alapvető út”, 174.

vagyis mindenfajta segítő kapcsolatában döntő szerepet játszik az a mód, ahogyan gondolkodik az emberről, mert ki van téve annak a veszélynek, hogy a maga módján ő is tárgyiasítja, esetleg manipulálja a vele szemben álló, hozzá segítségért forduló személyt. Az újuljak meg gondolkodásmódokban⁴¹ felszólítás ebben a vonatkozásban is súlyos kihívást jelent ma az egyéni lelkigondozást – vagyis lelkipásztori tanácsadást – végző papok számára, főleg, ha szem előtt tartjuk Peter F. Schmid megfontolásra méltó szavait:

„Az antropológiai alapfeltételezés, hogy mélyen bennünk egy konstruktív mag van (ezt például a személyközpontú pszichológiában aktualizáló tendenciának nevezik), találkozik azzal a meggyőződéssel, hogy mi alapvetően mind megváltottak vagyunk. Ebből következik, hogy nem lehet arról szó, hogy egymást »megváltunk«, a jóra tanítsuk, és egymást óvjuk attól, hogy ragadozó bestiákká váljunk, csak arról, hogy egymásban bízzunk, egymást támogassuk és kölcsönösen segítsük, hogy »kincseinket felmutassuk«, magunkat a konstruktív életirányban, illetve a Szentlélekben bízva kibontakoztassuk – ez mélyreható beállítottságbeli változás, amely gyakran valójában máig nem ment végbe. Az ember ilyenén felfogásához tartozik eo ipso a szabadságába és ezzel a felelősségébe vetett hit, de ugyanakkor ezen szabadság sokféle akadályának és határainak ismerete is.”⁴²

6.4. Miért pont a logoterápia?

Jogosan merül fel a kérdés, hogy milyen megfontolásból törekszünk éppen a frankli logoterápia és egzisztenciaanalízis pasztorális tanácsadásban való alkalmazhatóságát megvizsgálni, amikor Viktor E. Frankl (1905-1997) nem is volt katolikus, sőt még keresztény sem.⁴³ Az előbbi pontban tárgyaltak alapján válaszukban fontos hangsúlyozni azt, hogy a harmadik bécsi pszichoterápiás iskola mindenekelőtt azért kerül vizsgálódásunk

⁴¹ Róm 12,2.

⁴² Schmid: „Az ember az első és alapvető út”, 174.

⁴³ Kétség nem fér ahhoz, hogy zsidó emberként Viktor E. Frankl mélyen hívő, a Biblia alapjain álló, annak üzenetéből táplálkozó életet élt. Ezt bizonyítják azok a szavak is, melyeket Frankl akkor mondott, amikor a Vatikán meghívására VI. Pál különleges pápai audiencián fogadta őt és katolikus feleségét, s gratulált neki a logoterápia sikeréhez: „Miközben mások csak azt látják, amit talán elértem és amit kivívtam, vagy jobban mondva azt, amiben szerencsém volt és ami nekem sikerült, én egy ilyen pillanatban ébredek csak igazán annak tudatára, hogy mit kellett volna tennem, és mit *tehettem volna*, de nem tettem meg. Egyszóval: hogy mi mindennel maradtam adósa a kegyelemnek, amely engem, miután Auschwitz kapuit át kellett lépnem, még 50 esztendővel ajándékozott meg.” (V. E. Frankl: *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*, Weinheim – Basel 2002, 102).

fókuszába, mert antropológiája teljes mértékben kompatibilis a bibliai emberképpel.⁴⁴ Motivációelméletében Frankl az értelem(érték)-elvet hangsúlyozza, Freud gyönyör-elvével és Adler érvényesülési-elvével szemben. Frankl szerint tehát a sajátosan emberi motiváció a lét, az élet értelmének akarásában áll.⁴⁵ Az ember leginkább abban érdekelt, hogy életének minden pillanata értelemmel teli legyen.⁴⁶ A pszichoanalízis mechanisztikus emberképével Frankl szembeállítja az ember szellemi dimenziójának autonómiáját. Az emberi lét alapvonása ilyen értelemben nem más, mint a felelősség.⁴⁷ Frankl egzisztenciaanalízisében ugyanis a létnek válaszjellege van. Az ember nem kérdező, hanem kérdezett az élet értelmének kérdésében. Az élet által feltett kérdésekre pedig tetteivel válaszol: „Csak a cselekvésben lehet valódi választ adni az »életkérdésekre« – megválaszolásuk létünk felelősségteljes vállalása által történik”. Ez pedig „csak »itt és most« lehetséges – az érintett személy és a mindenkori helyzet konkrét valóságában”⁴⁸.

Frankl rendszerében fontos szempont az is, hogy az élet értelme nem szubjektív, hanem objektív valóság. Ez azt jelenti, hogy értelmet nem lehet adni, létrehozni, hanem csak megadni. Az élet értelmének – ad personam és ad situationem – megtalálásával kapcsolatban mondja Frankl, hogy „az értelemészleléskor egy lehetőség felfedezéséről van szó a valóság mint háttér előtt”⁴⁹. Ebben az összefüggésben tehát az ember egy a dolgok értelmét kereső, vagyis szellemileg meghatározott lény, aki túlmutat önmagán. Egzisztenciájának lényege az öntranszcendencia, a máshoz, a másikhöz, a világban található, megvalósításra váró értékekhez való eleve hozzárendelés. Félreismerhetetlen módon a bibliai főparancs⁵⁰, illetve evangéliumi lelkület tükröződik Frankl elveiben: „Egy ügy iránti szolgálatban vagy egy személy iránti szeretetben az ember önmagát teljesíti ki. Minél inkább feloldódik a

⁴⁴ Ennek az állításnak a részletes alátámasztásához vö. Vik J.: *Gottes Heil im Glück des Menschen*, Neuried 2008, 241-310.

⁴⁵ Ez az axióma, az értelem akarása, mely az akarat szabadsága és az élet értelmének feltétlen igénye mellett a logoterápia és egzisztenciaanalízis alappilléreinek számít, Frankl szavaival élve, „egy sui generis motivációt reprezentál, amely sem más szükségletekre nem vezethető vissza, sem pedig nem vezethető le más szükségletekből”. (Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 157).

⁴⁶ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 156.

⁴⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 14.

⁴⁸ Frankl: *A tudattalan Isten*, 15.

⁴⁹ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 167.

⁵⁰ Mt 22,34-40.

feladatában, minél odaadóbb a partnerével szemben, annál inkább ember, annál inkább lesz önmaga. Önmagát megvalósítani tehát igazán csak abban a mértékben képes, amennyire megfelelkezik önmagáról, s túllép önmagán.”⁵¹

Az előbbieken röviden vázolt antropológiai metszet fényében érthetővé válik az, hogy amennyiben valaki huzamosabb ideig nem találja, és nem teljesíti be élete értelmét, vagyis ha engedi, hogy „értelmetlenül” csak teljen az idő, akkor előbb vagy utóbb egzisztenciálisan frusztrálódik. Frankl szerint „napjaink tipikus páciense nem kisebbségi érzéstől szenved (...), hanem egy mérhetetlen értelmetlenségi érzéstől, mely ürességérzéssel társul”, s ezért beszél ő „egzisztenciális vákuumról”⁵². Ilyen összefüggésben pedig a logoterápia nem tesz mást, mint igyekszik a páciens – tehát a szenvedő embert – életének értelmével szembesíteni. Éppen ezért mondhatjuk azt, hogy a logoterápia a logosszal, az értelmesség keresésével és megtalálásával összefüggő, és ezen az úton gyógyító terápia – más szóval értelemközpontú terápia.

Feltehetően ez a bibliai antropológiával kompatibilis elméleti háttér szolgáltatja az egyik legkézenfekvőbb magyarázatot arra a tényre, hogy 1988-2010 között a Szaléziak Pápai Egyetemén 33 „logoterápiás” diplomamunka, illetve doktori disszertáció született.⁵³ Eugenio Fizotti (sz. 1946) szaléziánus szerzetes ugyanis, aki Olaszországban legismertebb képviselője a Viktor E. Frankl-i logoterápiának és egzisztenciaanalízisnek, ezen az egyetemen teológusként évtizedek óta gyümölcsöző párbeszédet folytat a pszichológia tudományával, különleges hídszerepet szánva ebben a logoterápiának.⁵⁴ Mindezek alapján megalapozottnak tekinthető az a lépés,

⁵¹ Frankl: *Az ember az értelmre irányuló kérdéssel szemben*, 157-158.

⁵² Frankl: *Az ember az értelmre irányuló kérdéssel szemben*, 151. Az egzisztenciális vákuum kialakulásával kapcsolatban Frankl gyakran használja a következő rövid formulát: „Az embernek, szemben az állattal, nem mondják meg az ösztönei, mit kell tennie, s a mai embernek, szemben a tegnapival már nem mondják meg a hagyományok, mit köteles tenni. Nos, nem tudva, mi az, amit tennie kell, úgy tűnik, azt sem tudja már igazán, mit akar. S így már csak azt akarja, amit mások is – konformizmus! Vagy csak olyat tesz, amit mások akarnak, tőle akarnak – totalitarizmus!” (Frankl: *Az ember az értelmre irányuló kérdéssel szemben*, 152).

⁵³ Vö. http://www.viktorfrankl.org/php/bibD_diss.php, 2010.06.26.

⁵⁴ A logoterápia pasztorális tanácsadásban való alkalmazhatóságának kérdésében figyelemre-méltó az a közelmúltbeli esemény, hogy Tarcisio Bertone bíboros államtitkár, amikor 2007. október 8-án a római *La Sapienza* egyetem *aula magna*-jában egy konferenciás beszédet tartott, méltatta Viktor E. Frankl életművét, illetve a szenvedő emberhez való hozzáállását, ugyanakkor Eugenio Fizotti érdemeire is kitért, [a logoterápia olaszországi ismertetéi tételével kapcsolatban](#). (2010.06.25).

amellyel a kolozsvári BBTE Római Katolikus Teológia Kara 2008-tól Pasztorális Tanácsadás elnevezésű mesteri képzése (M.A.) keretében a logoterápiát is felvette az oktatott tárgyak közé.

6.5. A logoterápiai tanácsadás alapelvei

A logoterápiai tanácsadás egyetlen eszköze, médiuma a nyelv. Éppen ezért az ún. segítő beszélgetések egyik fajtájának tekinthető, különös közelséget mutatva a Carl R. Rogers féle kliensközpontú pszichoterápiás irányzathoz. Elisabeth Lukas (sz. 1942) utal arra, hogy a két irányzatot összehasonlítva néhány jellegzetes megegyezést ismerhetünk fel: mindkét irányzat törekszik arra, hogy empatikus, bizalomteljes légkör alakuljon ki a páciens és a tanácsadó között. Mindkét iskola a páciens személyének teljes elfogadására és hitelességre szólítja fel a tanácsadót. A hasonlóságok mellett a két irányzat közötti különbség azonban igencsak jelentős: a páciens személyének elfogadásából a logoterápiában nem következik automatikusan a páciens által mondottak elfogadása! A logoterápia egyszerűen nem értéksemleges! Épp ellenkezőleg. A logoterápia elengedhetetlennek tartja a páciens által mondottak tartalmának megvizsgálását, mégpedig azok értékjellegét (Werthhaftigkeit), valóság-közeliségét (Wirklichkeitsnähe) és vállalhatóságát (Verantwortbarkeit) szem előtt tartva.⁵⁵

A logoterapeuta vizsgáló reflexiójának természetesen nincs kioktató jellege, hanem dialógus formájában történik. A dialógus pedig azt jelenti, hogy felváltva mindketten szóhoz jutnak. Mindketten arra törekednek, hogy az igazságból konszenzuálisan egy „részt” megértsenek. Ezen az úton a terapeuta feladata nemcsak az ún. tükrözés, annak érdekében, hogy a páciens önmagát jobban megértse. Frankl szerint a logoterapeuta katalizátor szerepet tölt be a beszélgetés során, mégpedig annak érdekében, hogy a páciens a világban számára rendelkezésre álló értelemlehetőségeket jobban értse. Ebben a vonatkozásban a logoterapeuta ötleteket fogalmaz meg, a pácienssel együtt következményeket gondol végig – egyszerűen, nemcsak a fülét használja, tárja ki, hanem azzal közreműködik, amit ma emocionális intelligenciának neveznek. Ennek értelmében nemcsak beleképzei, hanem belegondolja és beleérzi magát a másik a páciens helyzetébe, annak szellemi stimulálása érdekében.⁵⁶

⁵⁵ Lukas: *Lehrbuch*, 65.

⁵⁶ Lukas: *Lehrbuch*, 66.

A segítőbeszélgetés vonatkozásában mindig fennáll az ún. oktroi veszélye, vagyis az, hogy a terapeuta észrevétlenül is rákényszerítheti saját értékrendszerét a páciensre. Éppen ezért a logoterápiai tanácsadásban is csak arról lehet szó, csak az lehet a cél, hogy a szenvedő ember önmagához való hűség címén nem tesz, nem tehet mást, mint hogy követi legbensőbb értékmércéje által hitelesített lelkiismeretét.⁵⁷ Ennek érdekében a tanácsadó részéről elengedhetetlen a kulcsszavakra való fokozott figyelés. A kulcsszó ugyanis – E. Lukas szavaival élve – „megnyitja azt a kamrácskát, amelyben az elrejtett bánat lakozik. Ez az a kamrácska, amelyben a páciens – legalábbis részben – saját értékmércéjével ellentétben él. Amikor a kulcsszó megnyitja az ajtót, fokozatosan nyilvánvaló lesz a páciens saját értékrendszere, a lelkiismeret suttogó hangja hallhatóvá válik. Ekkor lehet a páciens arra ösztönözni, hogy saját értékvonalaán haladva változtasson viselkedésén és beállítódásán, mert egyedül ez segíthet igazán rajta”⁵⁸.

6.6. Feltétlen értelme-gondozás – logoterápia a pasztorális tanácsadásban

A logoterápia pasztorális tanácsadásban való gyakorlati alkalmazhatóságának egyik kulcsfogalma – az eddigi elemzések alapján joggal állíthatjuk – nem más, mint a lelkiismeret. Viktor E. Frankl számára „a lelkiismeret az értelem érzékszerve”⁵⁹, az a képességünk, amely intuitív funkcióként⁶⁰ „megérzi a minden szituációban elrejtett egyszeri és egyedülálló értelmet”⁶¹. Kifejező az a kép, amelyet ebben a vonatkozásban Elisabeth Lukas használ: a lelkiismeretet úgy vonzza egy konkrét életszituáció objektív és egyedi értelme, ahogy az iránytű a mágneses pólus vonzásában északot mutat.⁶² Ebből kifolyólag a „lelkiismeretből fakadó élet (...) mindig abszolút személyes élet, amely egy abszolút konkrét helyzettől függ – attól, amely egyszeri és egyedi létünkben igazán számít”⁶³. A tudatos és felelősségteljes létezés⁶⁴ tehát az ember mindig lelkiismerete előtt éli meg.⁶⁵

⁵⁷ Lukas: *Lehrbuch*, 66-67. A logoterápia lelkiismeret-fogalmával kapcsolatban vö. Frankl: *A tudattalan Isten*, 26-32, 42-49 és 77-80.

⁵⁸ Lukas: *Lehrbuch*, 67-68.

⁵⁹ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 168.

⁶⁰ Frankl: *A tudattalan Isten*, 27.

⁶¹ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 168.

⁶² Lukas: *Lehrbuch*, 32sk.

⁶³ Frankl: *A tudattalan Isten*, 29.

⁶⁴ Frankl: *A tudattalan Isten*, 14sk.

Ezen a ponton láthatóvá válik a lényeges különbség hívő és nem hívő ember között: a nem hívő végső instanciaként éli meg a lelkiismeretet, a hívő ember számára azonban a lelkiismeret „a felelősségnek nem a végső, hanem a végső előtt számonkérő fóruma”, s ezért azt mondhatjuk, hogy az „a transzcendencia hangja, és ennyiben maga is transzcendens”⁶⁶. A hívő felelősségvállalás végső fórumával kapcsolatban Frankl még világosabban fogalmaz, amikor azt írja, hogy „(...) ahogyan egy kis bátorság kell ahhoz, hogy az ember vállalja azt, amit egyszer már felismert, úgy ahhoz egy kis alázat kell, hogy ezt olyan kifejezéssel nevezze meg, amellyel az emberek már évezredek óta illetik: az egyszerű Isten szóval”⁶⁷. Frankl tisztában van azzal, hogy lelkiismerete félre is vezetheti az embert. A bizonytalanság azonban „nem tartja vissza attól, hogy hallgasson a lelkiismeretére, vagy legalábbis meghallja a szavát”⁶⁸. Ehhez merészség és alázatosság kell, ugyanakkor annak állandó tudata, hogy az ember nem csak lelkiismerete előtt, hanem lelkiismeretéért is felelős. A felelősségnek ez a formája pedig a lelkiismeret nevelésében, annak finomításában valósul meg.⁶⁹

Az eddigiek fényében állíthatjuk, hogy a logoterápia az ember intuitív szellemi képességének, a lelkiismeretnek a hangját ébresztgeti, amely segít megkülönböztetni a helyeset a tévestől, a jót a rossztól, az értelemmel telit az értelmetlentől. Éppen ezért – Wolfram Kurz tübingeni teológussal – mondhatjuk, hogy a logoterápiai tanácsadásban egyfajta „értelmelemgondozás” történik, mégpedig „feltételes értelmelemgondozás”. Azért feltételes a logoterápiai értelmelemgondozás, mert a tanácsadó csak abban segít, hogy az értelem akarása felszabaduljon a szenvedő emberben, s hogy így a rendelkezésére álló értelemlehetőségeket felfedezze és megvalósítsa. A lehetőségek közötti „értelmelemválasztás” azonban mindig feltételhez kötött, vagyis függ a szenvedő embert és a szituációt jellemző egyszeri körülménytől: mindenekelőtt a páciens ízlésétől, érzékenységtől, képzettségétől, éleslátásától, vagy éppen szűklátókörűségétől, illetve attól a horizonttól, amelyen belül keresi élete értelmét.⁷⁰ Ebben az összefüggésben a

⁶⁵ A logoterápia egyik alappilléreként, az akarat szabadsága ebben a vonatkozásban is sajátos értelmezést kap: „Szabadnak lenni kevés, semmi – anélkül, hogy tudnánk *mire* vagyunk szabadok, de felelősnek lenni sem minden – anélkül, hogy tisztában volnánk vele, mi *előtt* vagyunk azok.” (Frankl: *A tudattalan Isten*, 48).

⁶⁶ Frankl: *A tudattalan Isten*, 45.

⁶⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 46.

⁶⁸ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 168.

⁶⁹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 79sk.

⁷⁰ Kurz: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge*, 228.

lelkigondozásra illetve a pasztorális tanácsadásra úgy kell tekintenünk, mint „feltétlen értelemgondozásra”⁷¹, hiszen közvetlenül abban segít, hogy a páciens eljuthasson a „végső értelem akarásáig”, amely „teljesen hozzáférhetetlen a pusztán intellektuális megközelítés számára”⁷². Itt egyedül a vallásos hit vezet tovább, mely egyébként a logoterápiának is „nagyon szívügye”⁷³, hiszen számára az végső soron nem más, mint „a felettes értelemben való hit, a felettes értelemben való bizalom”⁷⁴. Ugyanakkor az a többlet, amivel a pasztorális tanácsadás mint egyéni lelkigondozás megismertetheti a szenvedő embert, lényegbevágó: az élet nem véletlenszerű anyagi folyamatoknak, hanem a teremtésnek köszönhető; az ember elidegenedett létének alapjától, de az elidegenedés a hitben leküzdhetővé válik; a világ egészének töredékessége Istenben legyőzhető, aki mindent beteljesít; az ember hivatása az, hogy a beteljesülésnek ebbe a folyamatába, amely Jézus Krisztus személyében, megváltó halálában és feltámadásában már megkezdődött, ő maga is beszálljon, ezért éljen és dolgozzon. Hiszen – ahogyan Wolfram Kurz fogalmaz – „a világ tele van a föltételes értelemlehetőségek roppant bőségével, ezeket a lehetőségeket azonban egy föltétlen értelemalap foglalja magába”⁷⁵.

6.7. Összegzés

A logoterápiával folytatott tiszteletteljes dialógus jegyében állítható, hogy a pasztorális tanácsadás rendszerint már akkor megkezdődik, amikor a pap mint lelkigondozó először is teljesen szándékmentesen odafordul a szenvedő emberhez. Ez a szándékmentesség bátoríthatja a szenvedőt arra, hogy elfogulatlanul és másra való tekintet nélkül nyilvánuljon meg a pap előtt. A logoterápiás segítőbeszélgetés módszerei abban nyújthatnak kézenfekvő és nagyon gyakorlati segítséget, hogy az értelmetlenség érzésével küzdő ember – a pap mint lelkigondozó-tanácsadó támogatásával – értelemlehetőségeket fedezzen fel saját jelenében. A lelkigondozás mint feltétlen értelemgondozás egyik specifikuma mindenesetre abban

⁷¹ Kurz: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge*, 228.

⁷² Frankl: *A tudattalan Isten*, 109.

⁷³ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 80. A vallásos hit logoterápián belüli komolyan vételét Frankl a következő érveléssel támasztja alá: „Ha a logoterápia a hit jelenségét nem mint Istenben való hitet, hanem mint az átfogó értelemben vetett hitet fogja fel, akkor teljesen legitim, ha a hit jelenségével foglalkozik. Albert Einsteinnel együtt azt vallja, hogy az élet értelmének kérdését feltenni már vallásosságot jelent.” (Frankl: *Az ember az értelemre*, 80).

⁷⁴ Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, 81.

⁷⁵ Kurz: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge*, 229.

mutatkozik meg, hogy a lelkipásztori beszélgetések során bemutatott problematika és a szenvedő által felfedezett értelemlehetőségek a hit számára végérvénnyel bíró feltétlen értelemalap – kettős, teológiai és krisztológiai – horizontján is megvilágosodnak.⁷⁶

A pasztorális tanácsadásban logoterápiás módszereket alkalmazó lelkipásztor pap feladata tehát – mindent egybevetve – nem más, mint bábáskodva segíteni.⁷⁷ A lelkipásztorság folyamatában mindenesetre még mindig kísértésnek számít a következő beállítottság a szenvedő emberrel szemben: csekély egyéni értéked van, vigyáz tehát legalább arra, hogy kárt ne okoz valakinek! Örömhír az, hogy a logoterápiával tiszteletteltjes dialógust fenntartó pasztorális tanácsadásban feltűnik a helyes látószög: Értékes vagy és fontos, az emberiségnek szüksége van rád. Ne mulaszd hát el beteljesíteni feladatodat!⁷⁸

⁷⁶ Az idevonatkozó elméleti háttérhez vö. Vik: *Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé?*, 261-272.

⁷⁷ Plátón: *Theaitétosz*, (*Jegyzetek és kommentár Bárány István*), Budapest 2001, 150 c.d-e, 151 e. A szókratészi bábáskodó módszer értelmében a tanítványok mesterüktől semmit sem tanulnak, hanem maguktól fedezik fel, hozzák a világra a tudást. Szókratész, csak kérdez, de sohasem válaszol: ő csak segít a tudás születésében.

⁷⁸ Nurmela: *Die innere Freiheit*, 77.

7.A rész és az egész vonzásának feszültségében.

A püspök helye, szerepe és küldetése a communio-egyháztan kontextusában¹

7.1. Bevezetés

Mi a püspök, illetve ki a (jó) püspök? – ilyen és hasonló kérdések ma is foglalkoztatják a közvéleményt, illetve a legtöbb elkötelezett keresztényt, akik amellet, hogy a mindennapokban hitük megélésére törekednek, gondolkodni is szeretnek a hit és az egyház dolgairól. Ugyanakkor a püspök – alanyi jogon – bizonyára maga is szembesül ezzel a problémafelvetéssel. Éppen ezért azt is mondhatjuk, hogy természetesnek tekinthető, ha időnként vizsgálódás tárgyává tesszük a jó püspök igencsak összetettnek mutatkozó kérdését. Ez a tanulmány a II. Vatikáni Zsinatot követő időben újra felfedezett ösegyházi communio-ekkleziológia kontextusában kíván közeledni a kérdéshez, mégpedig annak előrebocsátásával, hogy amint a keresztény, úgy a jó püspök is, feltehetően – Jakubinyi György (sz. 1946) érsek szavaival élve – „nem a világtól várja az elismerést, hanem Istentől. Földi élete még akkor sem értelmetlen, ha a földön elmarad a taps. A földi élet méltánytalansága nem keseríti el, csak még inkább szítja vágýát az örök élet hamisítatlan igazságossága után”².

7.2 Fogalomtisztázás a Szentírás fényében: helyi egyház, Eucharisztia, püspöki hivatal, communio

Thomas Söding katolikus teológus, a bochumi egyetem újszövetségi szentírástudomány professzora, a „Christ in der Gegenwart” című katolikus hetilap hasábjain³ közérthetően és tudományos igényességgel tárgyalja a bevezetőben felvetett kérdést. A Timóteusnak és Titusznak írt ún. pasztorális levelek alapján állítható, hogy az „episkopos” előjáróként a kezdetektől

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Marton J., Oláh Z. (szerk.): *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése*, Budapest – Kolozsvár 2011, 331–345.

² Jakubinyi Gy.: Minden hiábavalóság. A Prédikátor könyvének magyarázata, Gyulafehérvár 2000, 144.

³ Th. Söding: *Was ist der Bischof?*, in: *Christ in der Gegenwart* 62 (2010/29), 325–326, és Th. Söding: *Wer ist ein guter Bischof?*, in: *Christ in der Gegenwart* 62 (2010/30), 333–334.

fogva kulcsszerepet játszott az egyház életében. A szó önmagában nem rendkívüli, hiszen az antik világban jól ismert szerep kapcsolódott az „episkopos” fogalmához: szó szerint a felügyelő, modern szóval élve a szupervízor feladatait látta el, megtaláljuk őt egyletek, hivatalok előjáróságában, vagy kincstárnoki szerepkörében.⁴ A pasztorális levelek „episkopos”-a tehát egy vezető figura. Mindenekelőtt azonban lelkipásztor és tanító, a helyi egyház⁵ vezetője. Söding megfogalmazásában ő a „*front man*, egy város és környéke keresztényeinek élén álló férfi”⁶. Ő az, aki beszél, illetve felemeli a hangját, ha kell. Vagyis ő az, aki az egészséges tant terjeszti, és aki az irányelvek meghatározásához szükséges hozzáértéssel is rendelkezik. Ő az tehát, aki barátságosan, mégis határozottan rávezeti az egyházat a hit útjára.

Az „episcopos” személyéhez kötődő helyi aspektus mutatkozik meg abban is, hogy az egyház lényege szerint „az eucharisztia ünneplésében bontakozik ki”⁷, hiszen az valóban egy konkrét helyen, az ott élő emberek részvételével történik. Az eucharisztikus ekkleziológia és a püspöki hivatal kapcsolatát vizsgálva Joseph Ratzinger bíboros a kilencvenes évek elején arra is rávilágít, hogy az egyház „lényege szerint nyilvános”, vagyis „új nép, melybe minden ember meghívást kapott”⁸. S mivel „a püspöki hivatal lényegileg az eucharishtiához tartozik”⁹, a helyi egyházban „a püspök védi a nyilvánosságot és a hit egységét minden csoportra, fajra és osztályra való tagozódással szemben”¹⁰. Az „episcopos” őrző funkciója is előtérbe kerül tehát, hiszen az egyházi identitást létrehozó emlékezés egyre inkább olyan

⁴ Söding: *Was ist der Bischof?*, 325.

⁵ A részegyház, illetve helyi egyház fogalmakat e tanulmány keretei között szinonim értelemben használjuk, ámbár tudatában vagyunk annak, hogy az Egyházi Törvénykönyv magyar nyelvű kiadása az *ecclesiae particulares* visszaadására kizárólag a „részegyházak” kifejezést használja. A „részegyházak” fogalmával kapcsolatban vö. CIC 368-374 k. A részegyház, illetve helyi egyház fogalmát – H. Döring meglátásait követve – elsősorban a püspök által vezetett egyházmegyére alkalmazzuk. A plébániai közösség is helyi, illetve részegyház, de csak másodsorban alkalmazható rá ez a két szinonim-fogalom. Harmadsorban tekinthető helyi egyháznak minden összefogás az egyházak között, pld. a püspökkari konferenciák, a pátriárkátusok, a különböző nyelvterületek egyházai. (H. Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie*, in: Th. Nikolau [Hrsg.]: *Orthodoxes Forum* 2 [1988], 239-257, itt 252sk).

⁶ Söding: *Was ist der Bischof?*, 325-326.

⁷ J. Ratzinger (XVI. Benedek pápa): *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékoztatók*, Budapest 2008, 222.

⁸ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 223.

⁹ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 224.

¹⁰ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 223.

tanként fogalmazódik meg, amelynek hitelessége fölött a püspökök őrködnek.¹¹ A pasztorális levelek a „paratheke/depositum” fogalmat használják arra, hogy a hitről úgy beszéljenek, mint arról a tanításról, illetve letétbe helyezett kincsről, amelyet Krisztus második eljöveteleig hamisítatlanul meg kell őrizni.¹²

Az egyház nyilvános jellegének és a hit egységének védelme a gyakorlatban úgy valósul meg, hogy az „episcopos” a hit útján elől jár, mégpedig akkor, amikor – ha kell – az egyház hangjaként a nyilvánosság elé lép. Ugyanakkor a benső élet útján is ő jár elől, mert saját életével és Isten akaratával tisztában kell lennie.¹³ A pasztorális levelek püspökképére vonatkozólag – Thomas Söding szavaival – így leszögezhetjük a következőket: „A Szentírás tanulmányozása (1Tim 4,13), az imádság (1Tim 2,1sk), a másokkal való eszmecsere: mindezek abban segítenek, hogy ne csak előírásokkal kormányozzon, hogy ne diktatórikus stílusban (1Tim 5,1), hanem a jó tanítása, az okos meggyőzés, az empátia és saját állóképessége által vezesse az egyházat.”¹⁴

Az egy püspök egy helyen elv értelmében állítható tehát, hogy az első időkben a püspök a helyi egyházi felelősség hordozója¹⁵, fontos azonban szem előtt tartani azt, hogy „az Egyház nem válhat helyi Egyházak statikus egymásmellettségévé, melyek elvben elegendőek önmaguk számára”¹⁶. Az apostoli időkben az apostol alakja révén valósult meg a katolicitás, aki nem egy közösségnek a püspöke, hanem „az egész Egyház misszionáriusa”¹⁷. Joseph Ratzinger szerint az apostol alakja „minden, csupán helyi Egyházakban való gondolkodás legerősebb cáfolata”¹⁸. Éppen ezért apostolutódként az „episcopos” is felelősséget vállal azért, hogy mind a helyi, mind pedig az egyetemes egyházban a „communio” megmaradjon. A „communio / koinonia” újszövetségi fogalma pedig nem valamilyen azonos érdeklődésből fakadó közösséget jelöl, hanem Jézus Krisztus mindenki iránt táplált szeretetén, valamint az erre adott válasz-szereteten alapszik. Thomas Söding kiemeli, hogy a tanítványok közösségére, vagyis az egyházra éppen ezért elsősorban nem az egyenlőségre való törekvés jellemző, hiszen Jézus maga

¹¹ J. Werbeck: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg – Basel – Wien 2009, 44sk.

¹² 1Tim 6,20; 2Tim 1,12ssk.

¹³ Söding: *Was ist der Bischof?*, 326.

¹⁴ Söding: *Was ist der Bischof?*, 326.

¹⁵ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 229.

¹⁶ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 229.

¹⁷ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 227.

¹⁸ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 227.

Úr és Mester, a hierarchia, illetve a püspök küldetése és feladata pedig katolikus értelmezés szerint éppen abban áll, hogy a Jézus Krisztushoz való tartozást, aki mindenkinek a szolgálja, szemléltesse, s hogy felmutassa: Krisztus testén minden tag nélkülözhetetlen.¹⁹ Az egyház tehát „communio”, „Krisztus testének és igéjének communioja, s így az emberek egymás közötti communioja, akik e felülről vagy belülről származó egymáshoz vezető communio révén egy néppé, sőt egy testté válnak”²⁰.

7.3. A II. Vatikáni Zsinattól a helyi egyház újrafelfedezésén át a communio-egyháztanig

Az ősegyházi gyakorlatot mintegy elfeledve a középkortól kezdve az egyház egyre inkább a tökéletes társadalom (societas perfecta) elvei alapján szerveződött, ahol az egyetemes dimenzió került előtérbe, és amelyben döntéshozói hatalma kizárólag a hierarchikusan rendeződő klérus tagjainak volt: a pápának, a püspököknek és a papoknak. A 19. században ez a hierarchikus szintkülönbség olyan meghatározóvá vált az egyházban, hogy a laikusok, illetve egyszerű hívők egyre inkább csak az egyházi cselekvés objektumai-ként jöttek számításba.²¹ Csak a II. Vatikáni Zsinat szellemisége tette lehetővé azt, hogy a „communio” a megújult egyháztan újra felfedezett vezérelvévé válhatott. Igaz ugyan, hogy ez az ekkleziológiai perspektíva még nem volt meghatározó az egyházzal szóló zsinati konstitúcióban (Lumen gentium), a zsinat utáni teológiai kutatás mellett azonban az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus záródokumentuma is egyértelműen állást foglalt a „communio”-egyháztan mellett: „A zsinati dokumentumok központi és alapvető eszméje a »communio«-ekkleziológia. A »koinonia/communio«, amely a Szentírásan alapszik, nagy tekintélynek örvendett a kezdetek egyházában, a keleti egyházban pedig mindmáig. A II. Vatikáni Zsinat óta sok minden történt annak érdekében, hogy az egyház mint »communio« világosabban értelmezhető és konkrétabban életre váltható legyen.”²²

A „communio”-egyházattal szoros összefüggésben a helyi egyház újrafelfedezéséről úgy beszélhetünk mint a zsinat egyik leglényegesebb irányváltásáról. Az egyház konkrét megvalósulásával kapcsolatban ugyanis a liturgikus konstitúció (Sacrosanctum concilium) egyértelműen kimondja,

¹⁹ Th. Söding: *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg–Basel–Wien 2007, 186sk.

²⁰ Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 222.

²¹ Werbeck: *Grundfragen der Ekklesiologie*, 46.

²² W. Kasper: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg 1986, 33.

hogy az „a legkiválóbb módon akkor lesz láthatóvá, amikor Isten szent népe teljesen és tevékenyen részt vesz a közös liturgiában, mindenekelőtt az Eucharisztia ünneplésében”²³. Ez a látásmód – H. J. Pottmeyer szavaival élve – „kopernikuszi fordulatot” jelent a krisztomonizmus által meghatározott egyháztannal szemben, amelyben a helyi egyház az egyetemes egyház tökéletlen részeként jelenik meg. A fordulat értelmében Isten egyetemes egyháza van jelen a helyi egyház minden liturgikus ténykedésében.²⁴ Y. Congar szerint az egyetemes egyház azért van jelen a helyi egyházban, mert ugyanaz a misztérium valósul meg benne. A helyi egyház ugyanakkor sajátos értékeivel van jelen az egyetemes egyházban²⁵, amely ezáltal egyidejűleg egyetlen és plurális valóságként létezik, illetve valósul meg. Mindebből – H. Döring meglátásának alapján – levonhatjuk azt a világos következtetést, hogy „az egyetemes egyház egy meghatározott helyen válik konkrétá”²⁶.

A sok helyi egyház különbözősége természetesen bizonyos feszültséget okoz az egyetemes egyház egységét tekintve. Az ősegyház „communio”-struktúrája ugyanakkor egy sikeres szintézist jelent az egyidejűleg fennálló egység és különbözőség tekintetében. A korai egyház „communio-rezsimje” mindenekelőtt a helyi egyházakkal foglalkozik, majd azokkal az összekötő elemekkel, amelyek ezek egységét biztosítják”²⁷. Éppen ezért az ősegyház „communio”-struktúrájának vonatkozásában állíthatjuk, hogy a pneumatológiai és eszkatológikus jelleggel bíró helyi egyház önállónak tudta magát, mivel önértelmezése az eucharisziával függött össze, mely történéseiben helyhez kötött volt; ugyanakkor törekedett is a többi helyi egyházzal való

²³ SC 41.

²⁴ H. J. Pottmeyer: *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: PThI 18 (1985), 253-284, itt 273. Az egyetemes és a helyi egyház közötti sajátos kapcsolat, melynek értelmében az egy és egyetlen katolikus egyház a helyi egyházakban és egyházakból áll fenn, pneumatológiai megalapozást nyer: Ezek ugyanis a „maguk helyén (...) Isten – a Szentlélekben (...) meghívott – új népe.” (LG 26). Ugyanebben a vonatkozásban fogalmaz a LG 13: „Mert a földön szerte élő hívők az összes többivel közösséget alkotnak a Szentlélekben.”

²⁵ Y. Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1 kötet, Einsiedeln 1972, 357-599, itt 403.

²⁶ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 240.

²⁷ Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 399. Congar továbbá hozzáfűzi, hogy ez a „communio-rezsim” a keleti egyház ekkleziológiájában megőrizte uralkodó jellegét, ezzel szemben a latin rítusú ekkleziológia terén egy másik fejlődés kísérhető nyomon, mely mind a mai napig meghatározó tanítóhivatali álláspontnak tekinthető: Az egységes intézmény, vagyis egy centralisztikus egyház rezsimje, a maga látható struktúráival alkotja Isten egyetlen népét. (Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 399).

egységre, hogy közöttük is megvalósuljon, illetve fennmaradjon a „communio”.²⁸ A püspök, a helyi „communio” fejeként, különleges súlypontját jelentette az ősegyház „communio”-struktúrájának. A helyi egyházat ilyen értelemben döntő módon eucharisztikus „communio”-nak tekintették, melynek alapja a Szentháromság élete, és az egység, mely a püspök vezetése alatt konkrét módon vált láthatóvá. Mivel azonban a püspök mindig a püspökök nagyobb „communio”-jának tagjaként volt püspök, benne látták az egyetemes egyház konkrét jelképét is. Éppen ezért lehetett a püspököt, aki a „succesio apostolica” értelmében apostolutód, az egyház egysége és katolicitása garanciájának tekinteni.²⁹

A „Lumen gentium” a következőképpen aktualizálja azt az ősegyházi gondolatot, melynek értelmében a helyi egyházakat legitim módon saját kultúrájuk és hagyományaik határozzák meg, s éppen ezért a közöttük fennálló „communio” (communio ecclesiarum) sokféleségben és különbözőségben megvalósuló egységet jelent: „Mert a földön szerte élő hívők az összes többivel közösséget alkotnak a Szentlélekben (...) E katolicitás erejével minden egyes rész átadja sajátos ajándékait a többi résznek és az egész Egyháznak, úgy, hogy az egész és minden egyes rész gyarapodjon a tagok kölcsönös önközlése által, egységben törekedve a teljességre. Ebből következik, hogy Isten népe nemcsak különböző népekből gyúlik össze, hanem önmagában is különféle rendekből áll.”³⁰ Ennek a teológiai szemléletmódnak köszönhetően egy kettős ekkleziológiai dinamika válik felismerhetővé: a helyi egyház egyrészt önmagában véve szubjektumok aktív csoportjaiból tevődik össze, másrészt viszont ő maga az egyetemes egyház egy meghatározott helyen történő megjelenésének szubjektuma. Ez annyit jelent, hogy a helyi egyház hivatása, „hogyan szubjektumokból álló egyházzá legyen (...) és egyúttal a többi egyházzal való kapcsolatában maga is szubjektumként mutakozzon meg.”³¹

²⁸ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 240sk. A helyi egyházak egymás közötti *communio*-jának sok alakú kifejezési formáihoz vö. Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 241; ugyanakkor P. J. Cordes: *Communio – Utopie oder Programm?*, Freiburg 1993, 50ssk.

²⁹ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 241.

³⁰ LG 13. Vö. továbbá LG 23; SC 37-40.123; OE 2.5; UR 14.16-19; AG 8-11.16.22-23; GS 53-55.58.61.91.

³¹ H. M. Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hgg.): *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 141-174, itt 141. Ezzel a két nézőponttal, illetve az „egyházak mint szubjektumok” szakkifejezéssel Legrand nem a modern nyugati ember szubjektivitását akarja védelmezni, hanem sokkal inkább arra

7.4. A püspöki hivatal és annak kollegiális szervezete a *communio ecclesiarum* fényében

A püspökök pásztori szolgálatáról szóló zsinati dekrétum (Christus dominus) kifejezetten állást foglal a helyi egyház ekkleziológiai újrafelfedezése mellett: „Az egyházmegye Isten népének része, mely egy püspök és presbitériuma vezetésére bízott, hogy pásztorához ragaszkodva s tőle az evangélium és az eucharisztia által a Szentlélekben összegyűjtve részegyházat alkosson, melyben valóban jelen van és tevékeny Krisztus egy, szent, katolikus és apostoli Egyháza.”³² Ez azt jelenti, hogy a helyi egyházak létezésüket – ismét Y. Congar szavaival élve – „nem egy bizonyos terület áttekinthetőbb parcellákra való felosztásának köszönhetik”, hanem „az egyház misztériuma helyi megvalósulásának, amely mindenekelőtt az eucharisztia ünneplése révén történik”³³. A helyi egyházzal, mint eucharisztikus közösségről szóló pozitív zsinati kijelentések mindenestre nem értelmezhetők az egyetemes egyházat figyelmen kívül hagyó ún. eucharisztikus ekkleziológia³⁴ szellemében. Amennyiben ugyanis szem előtt tartjuk a helyi egyházak nagy számát, illetve sokféleségét, továbbá az eucharisztia és a keresztény szeretet univerzális jellegével is számolunk³⁵, ugyanakkor ha az egyház egységét az ősegyházra jellemző „*communio*”-struktúra jegyében szemléljük, az eucharisztikus ekkleziológia, mint a helyi egyházak ekkleziológiája, szükségszerűen ki kell hogy egészüljön a helyi egyházak közössége, vagyis a „*communio ecclesiarum*” teológiájával.³⁶

a veszélyre szeretné felhívni a figyelmet, amely abban áll, hogy az „egyház mint közösség”-modell nagyon gyakran abszolút értelmet kap. Ez pedig azzal jár együtt, hogy az egyház csak néhány szociális réteg szintjén bontakozik ki, és ezáltal a mai komplex társadalom bizonyos rétegei éppen szociális okok miatt kívül rekednek. Az abszolúttá váló közösségmodell által elvész az egyházi élet közvetítésének számos más lehetősége. Ebben az összefüggésben úgy tűnik, hogy az „egyházak mint szubjektumok”-modell csoportokból és személyekből álló sokfélesége egy plurális társadalomban sokkal alkalmasabb az evangéliumról való bizonyágtételre. (Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 142sk).

³² CD 11.

³³ Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 400.

³⁴ A Nikolaus Afanasieff által kidolgozott és számos ortodox teológus által képviselt eucharisztikus ekkleziológiával kapcsolatban vö. P. Plank: *Eucharistische Ekklesiologie*, in: ³LThK, 3. K., 969-972. Vö. ugyanakkor: Ratzinger: *A közép újrafelfedezése*, 224.

³⁵ Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 401.

³⁶ Egyháztani szempontból visszaesést jelentene, ha – így Y. Congar – valaki úgy beszélne eucharisztikus ekkleziológiáról, hogy közben kizárja az egyetemes egyházzal szóló tanítást. Természetesen fordítva is igaz a dolog: Elszegényítése lenne az ekkleziológiának, ha valaki, miközben az egyetemes egyházat szemléli, teljesen megelégedik a helyi egyházzal (Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 401).

Ennek érdekében fontos megállapítani, hogy a püspökök (testületének) szintjén tükröződik igazán mindaz, amit az egyetemes és a helyi egyház kölcsönös egymásban levéséről, valamint a helyi egyháznak más részegyházakkal való kapcsolatában megmutatkozó szubjektum jellegéről állítanunk kell. A püspök saját helyi egyházában előjáró, kifelé pedig annak képviselője. A püspököt azért szentelik fel, hogy egyrészt szolgálja saját helyi egyházát, másrészt pedig azért, hogy tagja legyen a püspökök testületének. Azok a püspökök, akik egy jelöltet püspökké szentelnek, a kollegialitást, vagyis a püspökök univerzális közösségét képviselik.³⁷ A püspök tehát mindig „közvetítő kapocs az egyházak mint szubjektumok között”³⁸. Feladata az, hogy képviselje saját egyházát minden többi helyi egyház előtt, ugyanakkor az egyetemes egyházat saját helyi egyházában. Ő az összekötő láncszem a többi helyi egyház (kollegialitás) és az apostolok egyháza (szukcesszió³⁹) felé. A püspök hivatalában tehát kifejezésre jut, hogy egyetlen egyház sem lehet autonóm. A helyi egyház tényleg szubjektum, de az csak a többi helyi egyházzal való szükségszerű kapcsolatában valósulhat meg, és csak így találja meg saját önazonosságát.⁴⁰

A „Lumen gentium” kifejezetten rögzíti a püspök, illetve püspökök fontosságát a helyi egyház katolikus értelmezése és a „communio ecclesiarum” teológiája számára: „A kollegiális egység megmutatkozik az egyes püspököknek a részegyházakkal és az egyetemes Egyházzal való kölcsönös kapcsolataiban is. (...) Az egyes püspökök viszont az egység látható princípiumai és alapjai a részegyházakban, melyek az egyetemes Egyház képmásai, s bennük és belőlük áll az egy és egyetlen katolikus Egyház. Ezért az egyes püspökök a saját egyházukat, együttesen pedig a pápával együtt az egész Egyházat jelenítik meg a béke, a szeretet és az egység kötelékében.”⁴¹ A zsinati dokumentumok fényében az egyházat a „helyi egyházak hálójaként”

³⁷ Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 403.

³⁸ Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 157.

³⁹ H. M. Legrand írásának értelmében mindenesetre fontos hangsúlyozni azt, hogy az apostoli szukcesszió nem merül ki az egyházi hivatalt betöltők jogutódlását érintő kérdésben, hanem az mindig egy konkrét helyi egyházban megnyilvánuló szukcesszió, amely tanúságot tesz a hitről. Ez a szempont rávilágít arra, hogy a helyi egyház ott és akkor mutatkozik meg szubjektum voltában, ahol és amikor megvallja a hitet és aktívan elfogadja püspökét, akit Isten kiválaszt, a szomszéd püspökök kézföltétel és ima által felszentelnek, és aki ezt követően az érintett helyi egyház élére áll. A helyi egyház szubjektumként mutatkozik meg tehát a hit megvallásának terén, de csak a püspökével való kölcsönhatásban (Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 156).

⁴⁰ Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 157.

⁴¹ LG 23.

kell szemlélnünk, amelyek „együtt »communio«-t alkotnak, s amelyeket egy lelki és egy intézményes kötelék egyesít”⁴².

Ebből is látszik, hogy a zsinat rendkívül fontosnak tartotta a püspöki hivatal kollegiális jellegének kihangsúlyozását.⁴³ A püspöki hivatal alapjait ugyanis – úgy krisztológiai mint pneumatológiai szempontból – a pünkösdi eseményben kell keresnünk. A püspöki tejhatalom egésze – az apostolokkal való analógia értelmében – közvetlenül Jézus Krisztusra és az ő Lelkének kiadására vezethető vissza.⁴⁴ Amint pedig Jézus a tizenkettőt, vagyis az apostolokat csak testületként hívta meg, és – tejhatalommal felruházva – szintén testületként küldte ki őket, ugyanígy a püspöki hivatal is természete szerint „csak a kollégium fejével és tagjaival hierarchikus közösségben lehet gyakorolni”⁴⁵. A szentelés tehát a püspököt eleve besorolja a püspökök testületébe, mégpedig úgy, hogy a személyesen neki ajándékozott tejhatalom, csak a testület tagjaként jár ki neki. Ebben az értelemben azonos eredetűen, illetve ugyanabban a szentelési aktusban történik meg – egymást kölcsönösen feltételezve – a helyi egyház püspökének szóló személyes felhatalmazás és az ő kollegiális bekapcsolása az egyetemes egyház vezetői testületébe.⁴⁶ A bibliai megalapozás mellett a püspöki hivatal eredendően kollegiális természetét bizonyítja az ősegyház „communio”-gyakorlata, a zsinatok összehívása, valamint a kollegiálisan végzett szentelési liturgia is.⁴⁷ A püspöki hivatal kollegiális szervezetének alapját tehát nem csak az apostolok körének kollegialitásában kell keresnünk, hanem abban tulajdonképpen a „communio ecclesiarum” kifejeződését kell látnunk, amely a püspökök cselekvőképes testületében a neki megfelelő strukturális vezető-grémiumot tudhatja magáénak.⁴⁸

⁴² Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 252.

⁴³ Vö. mindenekelőtt LG 21-23. Ebben az összefüggésben vö. ugyanakkor: K. Rahner: *Kommentar zu LG 18-27*, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil, 12. k., 210-246, főleg 217-234.

⁴⁴ LG 21. A zsinat szerint a püspökszentelés a papi rend teljességét adja, melyet a megszentelés, a tanítás és a kormányzás hármas hivatalával gyakorolnak a püspökök. Ezzel a zsinat megszünteti a *potestas ordinis* és *potestas iurisdictionis* közötti hagyományos megkülönböztetést, melynek lényege abban állt, hogy míg az előbbi a szentelésben, addig az utóbbit a pápa adományozása által nyerte el a püspök.

⁴⁵ LG 21.

⁴⁶ Rahner: *Kommentar zu LG 18-27*, 225.

⁴⁷ LG 22.

⁴⁸ Pottmeyer: *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, 274.

Végezetül fontos rámutatni arra, hogy a püspöki kollegialitás gyakorlása révén az egyházak szinodalitása⁴⁹ is kifejeződik, mely a maga részéről szintén a püünkösdi eseményben van megalapozva.⁵⁰ Maga a püünkösdi Lélek tekinthető ugyanis az egyházak közötti különbözőség okának, aki azonban a kommunikációra is meghívja ugyanezeket az egyházakat.⁵¹ Az egyház missziós tevékenységéről szóló zsinati dekrétum (Ad gentes) úgy tekint Püünkösdi napjára, mint arra a napra, amelyen az „új szövetség egyháza – mely minden nyelven megszólal, s szeretetében minden nyelvet megértve és befogadva túllép a bábeli megoszláson – a hit katolikus voltával előre jelzi a népek egységét”⁵². A Szentlélek tehát, aki „kétségkívül már Krisztus megdicsőülése előtt is működött a világban”, és aki Püünkösdi napján „leszállt a tanítványokra, hogy örökre velük maradjon”⁵³, az egyházak sokféleségében „az egység legmélyebb princípiuma”⁵⁴. A rájuk jellemző szinodalitásnak ugyancsak a Szentlélek a megalapozója, és általa válnak az egyházak szubjektummá.

⁴⁹ Az egyházi törvények, illetve az „effektív püspöki kollegialitás” kérdésének kontextusában Kerekes László a következőképpen fogalmaz: „Talán a keleti egyházaktól megtanulhatnánk a szinodalitás működését, ahol a pátriárkák a püspökökkel közösen hoznak döntést. A modern kommunikációs technika segítségével a különböző egyházmegyékben tevékenykedő püspökök – együtt a római pápával – az egyház igazi döntéshozó szervévé válhatnak. Aztán a püspöki konferenciák, a különböző tanácsadó szervek is mind-mind részesei kell hogy legyenek a »kollégiumnak«. A püspöki konferenciák működésére (különösen a nemzeti püspöki konferenciákéra) több hangsúlyt kell fektetni, hogy területükön gyakorolhassák legitim jogaikat. Több szabadságot kell adni a megyéspüspöknek a részleges törvények meghozásában. A részegyházakban az alá- és fölrendeltségi viszonyok megszüntetése, a különböző tanácsadó szervek meghallgatása stb. mind-mind ide tartozik. Aztán ide sorolhatjuk a részleges törvényhozást, például Afrika, Ázsia és Amerika részegyházai számára – amelyek figyelembe veszik a krisztushívők, részegyházak sajátos helyzetét. A különböző püspöki szinódusok is ebbe az irányba tartanak.” (Kerekes L.: *Egyházi törvények a 21. század küszöbén*, in: Keresztény Szó 12 [2001/9], 2010.10.04).

⁵⁰ A II. Vatikáni Zsinat túlzottan is törekedett a primátus és az epizkopátus közötti kiegyensúlyozott kapcsolat megteremtésére, mégis kevésbé szerencsésen kapcsolta össze a püspökök kollegialitását az egyházak szinodalitásával. A szinódusok eredetét éppen ezért csak sejteni lehet: H. M. Legrand úgy véli, hogy a szinódus mindenképpen püspökök gyülekezetét jelentette, akkor is, ha más tagjai is lehettek. Az egyházban betöltött strukturális pozíciójukra való tekintettel a püspökök, már csak szentelésük miatt is, mindig saját helyi egyházuk hitének előnyben részesített képviselői és tanúi voltak. (Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 164). A LG 22 utal az egyházban áthagyományozott szinodális és zsinati gyakorlatra. H. J. Pottmeyer szerint a II. Vatikáni Zsinat – az első zsinatok egyházának mintájára – püünkösdi jellegű eseménynek tekintette önmagát. (Pottmeyer: *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*, 275).

⁵¹ Legrand: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte*, 164.

⁵² AG 4.

⁵³ AG 4.

⁵⁴ Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 406.

7.5. Róma egyházának primátusa a *communio ecclesiarum* kontextusában

A szubjektumként megmutatkozó helyi egyház katolikus értelmezése, valamint a helyi egyházak közötti benső, ugyanakkor strukturális összefüggés (*communio ecclesiarum*) tudatosítása, szükségessé teszi egy további lényeges kérdés vizsgálatát: milyen kapcsolatban vannak a helyi egyházak a római primátussal, illetve milyen mértékben egyeztethető össze a primátus római-katolikus értelmezése a helyi egyházak következetesen képviselt ekkleziológiájával? Először is – Y. Congart követve – állíthatjuk, hogy szentírási alapokon nyugszik az a hagyomány, mely szerint a péteri funkció, melynek örököse Róma mindenkori püspöke, fő összetevője az egyház mint egyetemes egyház ökumenikus struktúrájának.⁵⁵ A II. Vatikáni Zsinat, mely a többi keresztény hitközösségeket egyháznak vagy egyházi közösségeknek nevezi⁵⁶, kifejezésre juttatja azt, hogy „Krisztus egyetlen Egyháza”, melynek vezetését ő Péterre és a többi apostolra bízta, „a Péter utóda és a vele közösségben élő püspökök által kormányzott katolikus Egyházban létezik”⁵⁷, áll fenn (*subsistit*).⁵⁸

7.6. A II. Vatikáni Zsinat és a pápai primátus a püspöki kollegialitás kontextusában

Az I. Vatikáni Zsinat az egyház szubjektum-voltát egyoldalúan kisarkította a pápa szuverén döntési-tejhatalmára.⁵⁹ Ezzel szemben a II. Vatikáni Zsinat bevonja az egyház szubjektumként való értelmezésébe a püspököket,

⁵⁵ Congar: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 401.

⁵⁶ LG 15; UR 19; GS 40; AG 15.

⁵⁷ LG 8.

⁵⁸ Karl-Joseph Rauber érsek szerint a teológusok által sokat vitatott „*subsistit* kifejezés értelmét akkor adjuk hűen vissza, ha a szokásos fordítást az alábbi módon egészítjük ki: Krisztus egyháza szentségi strukturális értelemben konkrétan a katolikus egyházban áll fenn, benne megjelenik konkrét létezési formája és rendelkezik a megfelelő intézményes jegyekkel is. Ezért csak a katolikus hívókról állítja a zsinat, hogy ők teljesen beépülnek Krisztus közösségébe (LG 14)”. (K.-J. Rauber: *Az ökumené értelmezése és kilátásai*, in: *Keresztény Szó* 12 [2001/5], <http://www.keresztenyszo.katolikhos.ro/archivum/old/index.html>, 2010.10.04).

⁵⁹ H. J. Pottmeyer: *A pápai primátus az I. Vatikánuntól XVI. Benedekig*, (ford. Török Csaba), in: *Vigilia* 73 (2008/3), 171-182. Pottmeyer kifejezetten óv a pápa jurisdikciós primátusáról és tévedhetetlen tanítóhivataláról szóló 1870-es dogmákkal kapcsolatos maximalista értelmezésétől. Az eredeti kijelentési szándék értelmében ugyanis e két dogma nyitott a *communio*-ekkleziológia felé, s ezért az ökumenikus megértést sem teszi eleve lehetetlenné.

papokat és laikusokat. Strukturális szinten ez azt jelenti, hogy a zsinat a pápai primátust a püspöki kollegialitás kontextusába helyezi. A püspökök testülete (kollégiuma), amely önmagát – ugyanúgy, mint a péteri hivatal – közvetlenül Jézus Krisztusra vezet vissza, az apostoli kollégium utódaként „szintén hordozó alanya az egész Egyházra kiterjedő legfőbb és teljes hatalomnak”⁶⁰. A püspökök kollégiuma tehát ezt a legfőbb tejhatalmat az egyházban nem a pápától kapja, úgy, mintha a kollégium, melynek a pápa is szükségszerűen tagja, részesülne az ő legfőbb pápai tejhatalmából. Sokkal inkább állítható az, hogy a legfőbb kollegiális tejhatalmat ugyanaz a közvetlenség fűzi Jézus Krisztushoz, mint a primátusi tejhatalmat. A „*Lumen gentium*” hangsúlyozza ugyanakkor, hogy a püspökök testülete a tejhatalmat csak úgy gyakorolhatja, „ha a római pápát, Péter utódát mint főt értelmezi, és az ő primátusi hatalma csorbíthatatlanul érvényesül a pásztorok és hívek felett”⁶¹. Isten népének sokfélesége és egyetemessége terén, melyet a püspökök kollégiuma jelképez⁶², Róma püspöke „örök és látható princípiuma és alapja mind a püspökök, mind a hívők sokasága egységének”⁶³.

A zsinat ezen kijelentései azt a benyomást keltik, mintha a legfelsőbb hatalomnak az egyházban két szubjektuma létezne: az egyik oldalon a püspökök kollégiuma a pápával, a másik oldalon pedig a pápa a püspökök testülete nélkül. Úgy tűnik azonban, hogy a „*Lumen gentium*” tulajdonképpen mondanivalóját megfelelőbben adja vissza Karl Rahner tézise: felfogása szerint „a legfőbb egyházi hatalomnak csak *egy* szubjektuma van, mégpedig a pápa primátusi fősege alatt létező kollégium”⁶⁴. Ez nem jelenti azt, hogy a pápa ne gyakorolhatná egyedül is ezt az egyetlen vezetői tejhatalmat az egyházban. Amikor azonban egyedül magában cselekszik, illetve dönt, nem teheti úgymond magánszemélyként, vagyis elkülönülve az egyháztól és a püspökök kollégiumától. Itt sokkal inkább az jut kifejezésre, hogy a pápa mint a püspökök kollégiumának feje, a legfőbb tejhatalmat az egyházban egy személyes-individuális aktus révén is gyakorolhatja. Rahner szavaival élve ez azt jelenti, hogy „a szigorúan *egyetlen* kollegiális legfelsőbb hatalom az egyházban (belső struktúrájának köszönhetően) két cselekvési módozatot ismer: egyedül a pápa – mint primátusi fő – révén, valamint egy

⁶⁰ LG 22.

⁶¹ LG 22.

⁶² LG 22.

⁶³ LG 23.

⁶⁴ Rahner: *Kommentar zu LG 18-27*, 228.

tulajdonképpen „actus strictae collegialis” által.⁶⁵ Ebben az értelemben – Medard Kehl eszmefuttatását követve – joggal vonhatunk le egy tanulságos következtetést: a pápa minden, valóban primátusi aktusa – akár kifejezetten kollegiálisan, akár személyesen magában teszi azt – belső teológiai szükségszerűség alapján integrálva van az egyház „communio”-jába és a püspökök kollégiumába.⁶⁶

A „Lumen gentium” 21-től 23-ig terjedő pontjainak nincs tehát szándékában külsőleg szembeállítani a püspökök kollégiumát a pápával, s nem is a kollégium pápától való jogi függetlenségének kérdését tartják szem előtt, hanem sokkal inkább azt, hogy a legfelsőbb tejhatalom e két formája között belső teológiai hozzárendeltség-viszony, vagyis „communio” áll fenn.⁶⁷ Az egyházi legfőbb hatalom és annak gyakorlása vonatkozásában összefoglalásként még egyszer fontos tehát kihangsúlyozni a következőket: az egyházi legfőbb tejhatalomnak létezik egy kollegiális és egy primátusi formája. Ha nem akarjuk az I. Vatikáni Zsinat pápai primátusra vonatkozó tanítását és a II. Vatikáni Zsinat püspöki kollegialitást érintő kijelentéseit minden belső teológiai összefüggés nélkül egymáshoz fűzni, elkerülhetetlen annak hangsúlyozása, hogy a legfőbb tejhatalom ezen két módja azonos eredetű, és kölcsönösen egymásra van utalva.⁶⁸

7.7. Róma püspöke primátusának feloldhatatlan kötődése Róma egyházának primátusához a communio ecclesiarum keretein belül

Tekintettel az ún. „communio”-ekkleziológiára, valamint az egyház zsinati ’újrafelfedezésére’, melynek értelmében az lényege szerint helyi, illetve részegyházak „communio”-jaként, vagyis mint „communio ecclesiarum” mutatkozik meg, ismételten felmerül a kérdés: milyen szerepe és jelentősége van Róma püspökének a szubjektumként létező helyi egyházak „communio”-jellegű kapcsolatszerkezetében? A válaszkeresésben

⁶⁵ Rahner: *Kommentar zu LG 18-27*, 229.

⁶⁶ M. Kehl: *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 375.

⁶⁷ Kehl: *Die Kirche*, 375, 78-as megjegyzés. A *Lumen gentium* 3. fejezetére vonatkozó előzetes magyarázó megjegyzés (*Nota explicativa praevia*) összefüggésében, mely az egyház legfőbb vezetői tejhatalmára vonatkozó félreértéseknek kíván elébe menni, M. Kehl a következőképpen fogalmaz: „Az a tény, hogy a magyarázatban szinte kizárólag arról van szó, hogy a püspökök kollégiuma feloldhatatlan módon kötve van a pápához, s hogy fordítva a magyarázat nem emeli ki ugyanilyen erőteljesen a pápa feloldhatatlan kötöttségét a püspökök testületéhez, sajnálatos egyoldalúságnak tekinthető, mely azonban nem méltányos a LG 3. fejezetének teljes mondanivalójához.” (Kehl: : *Die Kirche*, 375).

⁶⁸ Kehl: *Die Kirche*, 374.

mindenekelőtt az első keresztény évszázadok „communio”-gyakorlatát kell szemügyre venni.⁶⁹

Ebben az összefüggésben nyomon követhető, hogy az egyetemes egyház évszázadokon át a sok, teológiaiilag egyenrangú helyi egyház közösségeként értelmezte önmagát, amelyek egymással eucharisztikus közösségben álltak. Bizonyos helyi egyházak ugyanakkor kiemelt funkciót töltöttek be a „communio”-n belüli hagyományok megőrzőse, valamint a béke és az egység biztosítása terén. Az egyházi „communio” foganatosításának kérdésében a korai egyház ismerte és elismerte tehát a regionális főegyház, és élén a primás irányadó szerepét az egység építésében.⁷⁰ A főegyházak kialakulása vezetett az ún. pátriárkatusi rendszer kialakulásához, melynek értelmében egyes regionális főegyházak pátriárkatusi székhellyé lettek.⁷¹ A helyi egyházak az egyik főegyházzal való „communio” révén biztosíthatták a maguk számára az igaz hitet és az egész egyházzal való közösséget. A szinodális rendszerben kormányzó primással az élén a regionális főegyházak váltak az egyházi „communio” kristályosodási pontjává.⁷² A „communio ecclesiarum” tehát eredetileg ún. ’testvéregyházak’ „communio”-jaként valósult meg, holott a ’testvéregyházak’ alatt ebben az összefüggésben helyi egyházak közösségét értjük, amelyek mint regionális ’egyházi egységek’ egymással „communio”-ra lépnek.

A regionális főegyházak – mint Alexandria, Antiochia, később Konstantinápoly és Jeruzsálem – mellett, Róma egyháza már nagyon korán egy speciális szerepet játszott a „communio” megvalósulása terén. Ezen szerepkör alapját mindenekelőtt egyedülálló apostoli eredetében kell keresnünk: meg

⁶⁹ A római helyi egyház és püspöke eredeti, a *communio ecclesiarum* keretein belüli jogállásának részletes vizsgálata, valamint a ősegyházi péteri hivatal történelmi fejlődésének részletes tanulmányozása, meghaladja a jelen dolgozat kereteit. Éppen ezért ebben az összefüggésben csak utalni szeretnénk arra a szakirodalom-jegyzékre, amelyet M. Kehl munkájában találhatunk: Kehl: *Die Kirche*, 324, 13. számú megjegyzés.

⁷⁰ G. Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, in: J. Weismayer, U. Struppe (Hrsg.): *Öffnung zum Heute: Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, 31–53, itt 42. A regionális főegyházak, illetve azok elsőbbségének kialakulása terén nagy szerepet játszott az érintett egyházak apostoli eredete, ugyanakkor egy város politikai jelentősége, földrajzilag központi fekvése, valamint az a tény is számított, hogy a szóban forgó helyi egyház egy bizonyos terület missziós tevékenységének központjává, s így az egész régió anyaegyházává lett. Ehhez kapcsolódhatott még nagy püspökegyéniségek személyes tekintélye, a hívek száma, ugyanakkor bizonyos egyházak teológiai kompetenciája. (Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 42).

⁷¹ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 254.

⁷² Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 43.

voltak győződve arról, hogy az a hittanúság, amelyet Péter és Pál apostol a vértanúság által életével megpecsételt, úgyszólván szétrombolhatatlanul jelenvaló marad a római keresztény közösség hitében.⁷³ Az első három évszázadban Róma elsőbbségi helye a „communio”-ban sokkal erősebben kötődött tehát a római közösség egészéhez, és nem annyira egy személyhez illetve egy hivatalhoz. A konstantini fordulattal és egyházon belüli teológiai viták nyomán erősödött azonban az a belátás, hogy Róma püspökének személyében Péter apostol rendkívüli egységszolgálatát folytatódik.⁷⁴ Ilyen módon Róma fokozatosan az egyetemes „communio” központjává lett, amely az egység érdekében segítséget nyújtott, ha a szükséghelyzet, amelyet regionális szinten nem sikerült megoldani, ezt megkívánta. Ekkor azonban még semmi esetre sem egy jogilag kötelező döntést vártak Rómától, hanem sokkal inkább lelki-morális támogatást.⁷⁵ Mindenesetre a Rómával való „communio” fontos és döntő kritériumává lett az egyházak jogszerű közösségének (communio ecclesiarum), ami azonban primér módon mind a – többé-kevésbé autonóm – pátriárkátusok szintjén, mind pedig a – többé-kevésbé szintén autonóm – regionális, primások által kormányzott főegyházak között megvalósult.⁷⁶

Az 5. századtól kezdve nyugaton kezdte megvetni a lábát az egyházi önértelmezésnek és önmegvalósulásnak egy új formája, melynek értelmében Róma püspöke hatalmát – mint az egész egyházra kiterjedő vezetői tejhatalmat – egyre inkább a péteri utódlásból vezette le, s így hivatalával növekvő mértékben kivált saját helyi egyházából.⁷⁷ Mindez végül is a pápai centralizmus kialakulásához vezetett az egyházban, ami meghatározó is maradt a második évezred folyamán. Biztos, hogy ezt a folyamatot nagyon sok tényező befolyásolta.⁷⁸ A legfőbb oka azonban, hogy – G. Greshake szavaival élve – „a római főegyház már nem tudott különbséget tenni a »communio« végső fundamentumának és szívének egyetemes-egyházi feladata, és a csak nyugat számára érvényes pátriárkátusi, vagyis regionális-egyházi funkciója között”⁷⁹.

⁷³ Kehl: *Die Kirche*, 328.

⁷⁴ Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 44.

⁷⁵ Kehl: *Die Kirche*, 330.

⁷⁶ Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 45, ugyanakkor vö. Kehl, 328sk.

⁷⁷ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 254.

⁷⁸ Vö. ehhez Kehl: *Die Kirche*, 331sk.

⁷⁹ Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 45. Ez a folyamat abban érte el csúcspontját, hogy a pápa a világegyházra, mint egyetlen egyházmegyére tekintet, amelynek ő a püspöke, a helyi egyházak püspökei pedig kvázi az ő káplánjai.

Az eddigiek alapján aligha kételkedhetünk abban, hogy a II. Vatikáni Zsinat szakított a jogi-centralizmus által meghatározott egyházképpel, amelyben a pápa az egyház egyetlen szubjektuma. Ugyanakkor a zsinat tudatosan törekedett visszatérni a patrisztika „communio ecclesiarum” gyakorlatához, melynek értelmében minden törvényes helyi egyház él a „communio”-ban betöltött szubjektum-voltával. Az egyetlen katolikus egyház nem egy uniformista képződmény, és nem is egy önmagában zárt piramis, melynek csúcán a pápa helyezkedik el. A katolikus egyház sokkal inkább a számos helyi egyház közössége, amint ezt a „Lumen gentium” kifejezi: „Ezért az egyházi közösségen belül törvényesen léteznek saját hagyományokkal rendelkező részegyházak is, s közben sértetlen marad Péter katedrájának primátusa, mely az egész szeretetközösség élén áll, védi a törvényes változatosságot és őrökdi afölött, hogy a részleges értékek ne ártanak, hanem inkább javára legyenek az egységnek. Innen származik végül az, hogy az Egyház különböző részei bensőséges kapcsolatban osztoznak a lelki javakon, az apostoli munkásokon és az anyagi eszközökön.”⁸⁰

Amennyiben tehát a pápára elsősorban úgy tekintünk, mint Róma helyi egyházának püspökére, s csak ennél fogva, mint a primátus hordozójára, akkor ő látható és konkrét módon benne marad a püspökök kollegialitásban, mégpedig az egyházak szinodalitásának szolgálatában. S ha a püspök továbbá – a II. Vatikáni Zsinat felfogása szerint – egyháza egységének jele és eszköze, és – a püspökök kollégiumának tagjaként – az egyházak közötti „communio” jele és eszköze is egyben, akkor Róma püspöke, Péter utóda, mint a püspökök kollégiumának feje, jele és eszköze a püspöki kollégium, s rajta keresztül az egyetemes egyház egységének.⁸¹ Ebben a vonatkozásban is felismerhető tehát a püspöki és pápai hivatalra jellemző kölcsönös egymásrautaltság, egymáshoz rendeltség: „A püspökök testületének szüksége van a fő egységszolgálatára, annak érdekében, hogy egyes püspökök és egyházaik ne hogy izolálják magukat a hit, a liturgia és a szeretetszolgálat terén, s ezzel kiessenek a katolikusság kebeléből. Ugyanakkor a pápai hivatalnak is szüksége van a püspökök testületére, azért, hogy az egyház kommunikációs hálóján belül maradjon, s hogy a katolikusság teljességét ne hogy elveszítse az uniform egyhangúság és centralista elszegényedés javára.”⁸²

⁸⁰ LG 13.

⁸¹ Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 38.

⁸² Greshake: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, 39.

Az I. Vatikáni Zsinat biztosítja a pápának azt a jogot, hogy mindannyiszor egyedül cselekedjen, amikor úgy hiszi, hogy hivatalának erejében ezt tennie kell.⁸³ A II. Vatikáni Zsinat megerősíti ugyan a jurisdikciós primátusról szóló tanítást, de ismét egyensúlyba hozza azt az egyház mint „communio ecclesiarum”, illetve a püspöki hivatal kollegialitásának ősegyházi tanításával. A zsinat nem zárja ki tehát teljesen egy ’magányos’ pápai cselekedet szükségességét. Ha azonban meggondoljuk, hogy a pápa küldetése – az eddigiek fényében – tulajdonképpen abban áll, hogy az egyházak „communio”-jában a megértést, a feszültségek kiegyenlítését, a keresztény öröm növekedését és hidak épülését szolgálja, akkor könnyen érthetővé válik, hogy szükség van tekintélye ennek megfelelő gyakorlására: a primátus hordozója képes kell hogy legyen ugyanis arra, hogy az igazság első tanújaként reprezentatív jelleggel és kötelező érvényűen is kinyilváníthassa a hitet, s hogy a helyi egyházak egyesületében – nehéz helyzetben és az egész egyházi közösség érdekében – kötelezőérvényű nyelvi szabályozást rendeljen el hit és erkölcs dolgában.⁸⁴

Ahhoz azonban, hogy Róma püspökének szükségszerű, a „communio ecclesiarum” érdekében történő szolgálatát minden egyház fel- és elismerje, szükség van a részegyházak nagyobb autonómiájára is, mégpedig a legitim pluralizmus keretein belül.⁸⁵ A II. Vatikáni Zsinat ebbe az irányba is megtette a döntő lépést, amikor a keleti pátriárkátusokra vonatkozólag a következőképpen fogalmaz: „Az isteni gondviselés műve, hogy az apostoloktól és utódaiktól különféle helyeken alapított egyházak az idők folyamán egymással szervesen összetartozó közösségekbe tömörültek, melyek megtartván a hit egységét és az egyetemes Egyház egyedüli, isteni alkotmányát, saját egyházfegyelemmel, saját liturgikus szokással, saját teológiai és lelkiéleti örökséggel rendelkeznek. Közülük egyesek, nevezetesen az ősi pátriárkai egyházak mint anyaegyházak leányegyházakat hoztak világra, s ezekkel mind a mai napig a szentségi életben s a jogok és köteleességek kölcsönös tiszteletben tartásával a szeretet kötelékében vannak. A helyi egyházaknak ez az egységet őrző sokfélesége fényesen bizonyítja az osztatlan Egyház katolicitását.”⁸⁶ Ebben az összefüggésben mindenesetre – O. Saier eszmefuttatását követve – meg kell jegyeznünk, hogy az egyházi

⁸³ A pápa jurisdikciós primátusának és a pápai hivatal tévedhetetlenségének dokumentumaihoz vö. DH 3059-3064 és DH 3065-3075.

⁸⁴ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 255.

⁸⁵ Döring: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche*, 256.

⁸⁶ LG 23.

„communio” megvalósítása viszonylag autonóm regionális egyházak révén nem csak a keleti egyház pátriárkátusaira érvényes. Ellenkezőleg, ugyanez az elv „mindazonáltal kényszerítő az egész egyháznak, olyan norma, amelynek alkotmányjogi rangja van minden idők egyháza számára”⁸⁷.

7.8. Befejezés

Az elképzelések arról, hogy ki válhat jó püspökké, illetve hogy ki a jó püspök, az idők folyamán sokat változtak, s bizonyára továbbra is változni fognak.⁸⁸ A II. Vatikáni Zsinat nyomán előtérbe került „communio”-egyház-tan mindenesetre nehéz küldetés elé állítja korunk püspökét: a püspökszentelés nem emeli ki, hanem még inkább belehelyezi őt egy konkrét helyi, illetve részegyház életébe, melynek előjárójaként egyrészt annak sajátos értékeit kell egyre jobban megismernie és képviselnie, másrészt pedig azon kell lennie, hogy mindenáron megtartsa azt a „communio ecclesiarum” kötelékében, mely az ő személyében konkrét módon mindig láthatóvá is válik. Ilyen módon megmaradni, egyidejűleg a helyi és az egyetemes egyház, vagyis a rész és az egész vonzásában, feszültségekkel teli küldetés, hiszen – az egyházjogász szavaival élve – „nagyon is nyilvánvaló az a centralizáció, amely a(z egyházi) közigazgatást illeti. (...) Több felelősséget kellene ráruházni a püspöki konferenciákra, az egyes megyéspüspökökre, hisz ők ismerik részegházuk helyzetét. (...) Aztán sokszor olyan benyomásunk is lehet, mintha a római Kúria a régi gyakorlatba csúszna vissza: amikor a püspököket szinte gyanús, feltétlenül ellenőrzendő elemeknek tekintik, vagy legalábbis valamilyen hivatalnokoknak, akiknek minden utasítást kritikátlanul végre kell hajtaniuk”⁸⁹.

⁸⁷ O. Saier: „Communio” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973, 174.

⁸⁸ Söding: *Wer ist ein guter Bischof?*, 334.

⁸⁹ Kerekes: <http://www.keresztenyszo.katolikhos.ro/archivum/old/index.html>, 2010.10.04. Kiegészítés a szerző által.

8. Balzsam és oázis. Ferenc pápa – az irgalmasság globális követe¹

8.1. Mi ez tulajdonképpen?

Ez – vagyis a jubileumi év, más szóval a szentév. Általában megállapíthatjuk, hogy ez a „kegyelem különleges ideje, mely az üdvtörténet nagy évfordulóihoz kötődik”.² Az első szentév óta, mely VIII. Bonifác nevéhez és a Kr. u. 1300. esztendőhöz kötődik, ezeket mindig a pápa hirdeti és nyitja meg. A rendes jubileumi éven kívül, melyre jelenleg 25 évenként kerül sor, a rendkívüli jubileumi éveket a pápák általában megválasztásukkor hirdették meg, mégpedig „az áldásos kormányzásért”, vagy „különféle veszedelmek (háború, éhínség, járványok, török) elhárításáért”.³

A szentév rendeltetése a következő: „a nagy történelmi emlékezések erejéből bűnbánatot meríteni”. Ez az év ugyanis az összes bűnök legteljesebb elengedésének az éve akar lenni. A jubileumi búcsú lehetőségének az ígérete ráadásul azzal is kecsegtet, hogy az elengedett bűn után járó igazságos büntetés elengedése is lehetővé válik. Ferenc pápa számára ez azt jelenti, hogy az Atya irgalmassága olyan erős, hogy a búcsú ajándéka által a hazatérőt „megszabadítja a bűn következményének minden maradványától, és képessé teszi arra, hogy szeretettel cselekedjen, és inkább a szeretetben növekedjék, mint hogy visszaessen a bűnbe”.⁴

A jubileumi év mellékcéljai között nem elhanyagolható az a szempont, hogy zarándokok milliói – a hagyomány szerint 1300-ban körülbelül két millió ember érkezett Rómába – egy ilyen időszakban keresik a város püspökének közelségét, „s ez elmélyíti és személyesebbé teszi a hívek és a római pápa kapcsolatát”.⁵ Manapság egyrészt sokkal egyszerűbb Rómába zarándokolni, s nemcsak a szentév kapcsán. Például Ferenc pápa első szolgálati évében több mint 6,6 millió ember vett részt a szokásos szerdai

¹ Ez a fejezet a Katolikus Akadémia keretében 2015. december 10-én Kolozsváron tartott előadás szerkesztett változata.

² Magyar Katolikus Lexikon: *Szócikk: „jubileumi év”, 2015.12.05.*

³ Magyar Katolikus Lexikon: *Szócikk: „jubileumi év”, 2015.12.05.*

⁴ Ferenc pápa: *Misericordiae Vultus, (ford. Dr. Diós I.), 2015.12.05, 22.* A továbbiakban rövidített hivatkozás: MV 22.

⁵ Magyar Katolikus Lexikon: *Szócikk: „jubileumi év”, 2015.12.05.*

nyilvános fogadásokon – többen, mint valaha egy év leforgása alatt.⁶ Másrészt ma már úgy is „közel” lehet kerülni a pápához, hogy el sem kell utazni Rómába. A sajtó, a világháló szinte valós időben, vagyis csaknem azonnal képes közel hozni mindazt, amit a pápa lát, mond, vagy tesz.

Miközben a pápát egyre inkább globális szereplőnek tekintik szinte mindenütt a világon, ő maga nem veszíti el a talajt a lába alatt, s a most megkezdett rendkívüli szentév kapcsán is hangsúlyosan középpontba helyezi a részegyházak, vagyis az egyházmegyéek szerepét. A szentévet meghirdető bullájában – melynek címe „Misericordiae vultus” (az irgalmasság arca) – elrendeli, hogy minden egyházmegyéében a székesegyházban vagy egy másik jelentős templomban, esetleg a kegyhelyeken is egész évben álljon nyitva egy jubileumi, szent kapu (porta sancta), amely „ez alkalommal az Irgalmasság Kapuja lesz”.⁷ A szó szoros értelmében a szent kapu Róma négy nagy bazilikájának – a vatikáni Szent Péternek, a falakon kívüli Szent Pálnak, a lateráni Keresztelő Szent Jánosnak és a Santa Maria Maggiore bazilikának – egy-egy kapuja, melyek csak a szentévek alatt vannak nyitva a zarándokok előtt, egyébként márványlappal befalazzák őket.

Ferenc pápának fontos, hogy ne csak Rómában, hanem helyi szinten is úgy lehessen átélni az irgalmasság évét, mint „a kegyelem és a lelki megújulás rendkívüli időszakát”,⁸ s hogy ünnepehetővé váljon a következő: „A bűn súlyosságára Isten a megbocsátás teljességével válaszol. Az irgalmasság mindig felülmúl minden bűnt, és senki sem állíthat korlátokat a megbocsátó Isten szeretete elé.” Az irgalmasság kapujának pedig – bárhol a világon – nem kisebb szerep jut, mint az, hogy ha „valaki átlép rajta, megtapasztalja a vigasztaló, megbocsátó és reményt adó Isten szeretetét”.⁹ S aki átlép ezen a kapun, fel is vállalja, hogy magáévá teszi a jóságos szamaritánus irgalmasságát.¹⁰

8.2. Miért fontos ez neki?

Ez – vagyis az irgalmasság témája, neki – vagyis Ferenc pápának. Ebben a kérdésben ő maga többször nyilatkozott. Legutóbb a „Credere” című lapban, az irgalmasság szentéve hivatalos folyóiratának december 6-i

⁶ D. Deckers: *Papst Franziskus. Wider der Trägheit des Herzens. Eine Biographie*, München 2015, 303.

⁷ MV 3.

⁸ MV 3.

⁹ MV 3.

¹⁰ Magyar Kurír: *Ferenc pápa homíliája az irgalmasság évét megnyitó szentmisén*, ford. Tózsér Endre SP, in., 2015.12.09.

számában. Ebből az interjúból először is megtudjuk, hogy az irgalmasság témájának kiemelése számára azért fontos, mert már elődjei is különös figyelmet szenteltek neki.¹¹

Szent XXIII. János 1962. október 11-én a II. Vatikáni Zsinatot megnyitó beszédében világosan kijelölte az egyház számára az új irányt, amely „most inkább az irgalmasság gyógyírját veszi kézbe, mintsem a szigor fegyverzetét ölti magára”.¹² Boldog VI. Pál pápa pedig három évvel később, a zsinat utolsó nyilvános ülésén elmondott beszédében világosan fogalmaz, amikor azt mondja: „Az irgalmas szamaritánus története volt a zsinat lelkiségének mintája.”¹³ Szent II. János Pál külön enciklikát írt az irgalmas Atyaistenről,¹⁴ szentté avatta Mária Fausztina Kowalska nővért, s bevezette az Isteni Irgalmasság ünnepét, melyre mindig a Húsvét ünnepét követő vasárnapon kerül sor. Az irgalmasság szentévének megnyitásával Ferenc pápa tehát folytatni szeretné az elődjei által megkezdett szemléletváltást az egyházban, s úgy érzi, „mintha az Úrnak az lenne a vágya, hogy megmutassa irgalmasságát az embereknek”.¹⁵

Ha valaki, akkor a pápa tényleg tudja, hogy mit jelent megtapasztalni Isten irgalmasságát. Ebben a szóban forgó interjúban újra felidézi hivatása történetének ehhez kapcsolódó legelső meghatározó élményét, amelyre 1954. szeptember 21-én, Szent Máté apostol és evangélista ünnepnapján került sor. Jorge Mario Bergolio ekkor 17 éves. Akkori önmagát így jellemzi: „Gyakorló katolikus voltam, jártam a vasárnapi misére, de semmi több...”.¹⁶ A jelzett napon viszont késztetést érzett arra, hogy betérjen abba a templomba, amelybe járni szokott. Majd szükségét érezte annak is, hogy meggyónjon. Több mint 50 évvel később, 2010-ben így emlékszik vissza arra a napra: „Abban a gyónásban valami különös dolog történt velem. Nem tudom mi volt az, de megváltoztatta az életemet. Azt mondanám, hogy valami eltalált, amikor nyitott és védtelen voltam.”¹⁷ S hogy mi volt ez a valami? „Ez a meglepetés volt, a határtalan csodálkozás egy valódi találkozás miatt. Észre

¹¹ Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban*, (ford. Tózsér Endre SP), 2015.12.05.

¹² MV 4.

¹³ MV 4.

¹⁴ II. János Pál pápa: *Dives in misericordia. Enciklika az isteni irgalmasságról*, 2015.12.05.

¹⁵ Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban*, (ford. Tózsér Endre SP), 2015.12.05.

¹⁶ Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban*, (ford. Tózsér Endre SP), 2015.12.05.

¹⁷ Deckers: *Papst Franziskus*, 68.

vettem, hogy vártak rám. Ebben áll a vallási élmény: csodálkozni azon, hogy találkozol valakivel, aki vár rád. Ettől a pillanattól kezdve Isten az, aki azzal a kizárólagossággal udvarol körül, mint ami csak az első szerelemben létezik. Keresed őt, de ő előbb keres téged. Szeretnénk megtalálni, de ő elsőként ránk talál.”¹⁸

A pápa ma azt mondja, hogy azóta az Úr „kézműves módjára” formálta őt az ő irgalmával.¹⁹ Úgy ahogy a vámossal, Mátéval, vele is irgalmat gyakorolt az Úr és kiválasztotta: „Látta a vámost, és mivel ebben a látásban ott volt könyörülete és kiválasztása is [miserando atque eligendo], azt mondta neki: »Kövess engem!« Kövess, ez azt jelenti, hogy lépj a nyomomba. Kövess – mondta –, de ne lábad lépteivel, hanem életed megjobbításával.”²⁰ Jorge Bergoliora olyan nagy hatással van Máté meghívásának a története, aki mintegy beleütközött Jézus irgalmas tekintetébe, hogy későbbi püspöki jelmondatát az imént idézett olvasmányból veszi, amely Szent Beda Venerabilis egyik homíliájából való, s amelyet szeptember 21-én, Szent Máté ünnepén olvasunk a zsolozsma olvasmányos imaórájában: „miserando atque eligendo”.

Talán még mindig szokatlanul hangzik a fülnek, de ez a pápa bűnös embernek érzi magát, s ezt nem rejti véka alá: „Megbocsátott ember vagyok, Isten irgalommal rám tekintett, és megbocsátott nekem. Még ma is követek el hibákat és bűnöket, és két-háromhetente gyónok. Ha pedig gyónok, az azért van, mert rászorulok arra, hogy érezzem: Isten még mindig irgalmas hozzám.”²¹

S most ő, Róma püspöke, ez a szegény bűnös ember, szemlélve Jézus Krisztust, aki az Atya irgalmasságának az arca,²² azt szeretné, ha „a következő éveket áthatná az irgalmasság, hogy mindenki találkozhasson Isten jóságával és gyöngédségével!”²³ Meggyőződése, hogy mindenki, aki megtalálja azt az örömet, amely Isten irgalmasságának újrafelfedezéséből és annak gyümölcsözővé tételéből fakad, képes lesz örömmel vigaszt is nyújtani körülünk minden embere számára.²⁴ Az „irgalmasság balzsamja” így eljuthat

¹⁸ Deckers: *Papst Franziskus*, 68.

¹⁹ Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban*, (ford. Tőzsér Endre SP), in: 2015.12.05.

²⁰ Országos Liturgikus Tanács (szerk.): *Az imaórák liturgiája*, IV. kötet, Budapest 1991, 1256.

²¹ Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban*, (ford. Tőzsér Endre SP), 2015.12.05.

²² MV 1.

²³ MV 5.

²⁴ Magyar Kurír: *Ferenc pápa meghirdette az irgalmasság rendkívüli szentévé, (ford. Török Csaba)*, 2015.12.05.

mindenkihez – hívőkhöz és távolállókhoz egyaránt.²⁵ Isten irgalmassága tehát „nem elvont eszme”, hanem gyógyír, „konkrét valóság, amellyel kinyilvánítja szeretetét, mely olyan, mint egy atyáé és anyáé”, s „melynek összetevői a gyöngédség és az együttérzés, az elnézés és a megbocsátás”.²⁶

Miért fontos ez tehát neki? Azért, mert Ferenc pápát ízig vérig a II. Vatikáni Zsinat lelkisége hatja át. Nem véletlen, hogy a szentévet meghirdető bullájának elején, a zsinat befejezésének 50. évfordulóján, ismételten Boldog VI. Pál pápára hivatkozik, amikor így ír: „ez a gazdag tanítás egy irányba mutat: szolgálni az embert. Az embert – hangsúlyozzuk –, minden állapotában, minden gyöngeségében, minden bajában”.²⁷ Ezt a szolgáló lelkiséget a zsinaton nagymértékben befolyásolta a püspököknek az a csoportja, akik a „szegények egyházát” képviselték. Olyan püspökök tartoztak ehhez a mozgalomhoz, mint Dom Helder Camara Braziliából, Giacomo Lercaro Bologna érseke. A zsinati püspököknek ez a csoportja volt az, amely a legélesebben megkérdőjelezte az addig uralkodó egyházmodellt, s elkötelezte magát a szolgáló és szegény egyház eszméje mellett. Az ő személyes elköteleződésükből született meg az a dokumentum, amelyet néhány héttel a zsinat befejezése előtt, 1965. november 16-án 40 püspök alá is írt a Róma melletti Domitilla-katakombában. Ebben az ún. „katakomba-paktumban” az aláíró püspökök arra kötelezik el magukat, hogy a zsinat után hazájukba visszatérve személyes életükben, a püspöki hivatal ellátásában, a mindenkori politikai-társadalmi kontextusban az evangélium és az ősegyház szellemiségének megfelelően fognak élni, lezárva ezzel az ún. „konstantini korszakot” az egyházban.

Ez a személyes példamutatás konkrétan többek között a következőket jelenti: a katakomba paktum püspökei vállalják, hogy osztoznak a híveik többségét kitevő szegények sorsában, például a lakás, az étkezés, az öltözködés és a tömegközlekedési eszközök igénybevétele tekintetében; a püspöki hivatal jelvényeit nem drága fémekből, hanem olcsó anyagokból veszik; elutasítják a hatalmat kifejező hagyományos megszólításokat; lemondanak mindenféle személyes vagyonról; felemelik hangjukat a társadalmi igazságosság megvalósulása érdekében mind saját országukban, mind globális szinten; felértékelik az egyszerű világi krisztushívők szerepét saját helyi egyházukban; hangsúlyosan figyelnek arra, hogy a püspökök ápolják

²⁵ MV 5.

²⁶ MV 6.

²⁷ MV 4.

egymással a kollegiális kapcsolatot, s hogy nyitottak maradjanak mindenki felé, a másvallásúakat is beleértve.²⁸

Igaz ugyan, hogy a zsinat után Európában az egyház szinte teljesen megfeledkezett erről a paktumról, Latinamerikában viszont napjainkig komoly szerepet játszik a helyi egyházak életében. A zsinatot követő időszakban mintegy 500 püspök szerte a világon csatlakozott ehhez a mozgalomhoz. Helder Camara püspöknek köszönhetően a latin-amerikai püspökök tanácsának (CELAM) 2. általános gyűlése 1968-ban a kolumbiai Medellín-ben hangsúlyosan foglalkozott a katakombapaktum gondolatával. Joggal állítható, hogy a latin-amerikai Ferenc pápával a katakombapaktum beköltözött a Vatikánba. Ő ugyan nincs ott az első aláíró püspökök között, de úgy tűnik, teljesen magáévá tette a dokumentum szellemiségét.²⁹ Feltehetően számára is olyan ez a dokumentum, mint a II. Vatikáni Zsinat titkos öröksége.³⁰

Nyilvánvaló, hogy senki nem születik pápának, Jorge Mario Bergolio sem. Valahogy minden pápa kijárja megválasztása előtt a „pápa-iskolát”, s a mindenkori konklávé, a pápaválasztó bíborosok gyűlése nemcsak egy bizonyos bíboros személyére, hanem egy „iskolára” is igent mond. Bergolio bíboros esetében úgy tűnik, hogy a „pápa-iskola” a latin-amerikai és karibi püspökök V. általános konferenciája volt, amelyre 2007-ben a braziliai Aparecida-ban került sor.³¹ Ezen a konferencián őt bízzák meg a záró dokumentum szerkesztő bizottságának vezetésével. Az ún. aparecidai dokumentum³² nagy mértékben magán viseli Bergolio bíboros kézjegyét. Az esemény, s maga a dokumentum egyértelműen bizonyítja, hogy a katakombapaktum által jelzett profetikus irány tudata nem aludt még ki az egyházban. Sőt, épp ellenkezőleg. Ezen a konferencián sokan egy olyan egyházért küzdenek, amely a hitet nem regulázza, hanem továbbadja és megkönnyíti. Isten népét nem úgy akarták ott látni, mint amilyené válnia

²⁸ N. Arntz: „Für eine dienende und arme Kirche“. *Der Katakombenpakt als geheimes Vermächtnis des II. Vaticanums*, in: Forum Weltkirche. Zeitschrift für Kirche und Gesellschaft mit weltweitem Blick, 2012/11, 2015.12.06.

²⁹ N. Arntz: *Vom „Konstantinischen Pakt“ zum Katakombenpakt*, in: StdZ 140 (2015/11), 723–735, itt 723.

³⁰ Arntz: „Für eine dienende und arme Kirche“, 2015.12.06.

³¹ Arntz: *Vom „Konstantinischen Pakt“ zum Katakombenpakt*, 733.

³² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik*. 13.–31. Mai 2007, Stimmen der Weltkirche 41, Bonn 2007. A továbbiakban a dokumentum rövidített hivatkozása: AD.

kellene, hanem olyanak amilyen, hogy így azt is lássák, amire valóban szüksége van. Aparecida sok résztvevő számára, Bergolio bíborost is beleértve, elsősorban egy különleges tapasztalatot jelentett;³³ annak az egyháznak a megtapasztalását, amely lát, mielőtt ítél, és cselekszik, miután látott és mérlegelt.³⁴ S hogy Aparecida mennyire fontos állomás volt Ferenc pápa életében, az abból is látszik, hogy például az „Evangeliü gaudium” kezdetű apostoli levelében, amely az ő kormánynyilatkozatának, a katolikus egyház 21. századi reformprogramjának tekinthető,³⁵ nem kevesebb mint 9 alkalommal hivatkozik az aparecidai dokumentumra. Hivatalba lépését követően pedig minden hivatalos látogatónak ezt a dokumentumot adja át ajándékba, mintegy jelezve az államfőknek: aki meg akarja érteni annak rendjét és módját, ahogy ellátom a pápai szolgálatot, olvassa el az aparecidai dokumentumot.³⁶

8.3. Miért kell ez ma nekünk?

Ez – vagyis az irgalmasság kiemelése, nekünk – vagyis az egyháznak. A katolikus egyház mai helyzetét különböző módon lehet értékelni. Az eredmény – mint általában mindig – nagy mértékben függ attól, hogy hol áll az értékelő, s hogy milyen széles látószöggel rendelkezik:

A „The Economist” nevű rangos angol nyelvű heti hírmagazin 2014. április 19-én számában „The Francis effect” (a Ferenc-pápa-effektus) címmel közölt cikket. Ebben a pápára úgy tekintenek mint „egy fordulatot kiváltó vezérigazgatóra” (a turnaround CEO). A legidősebb multinacionális vállalkozás, a katolikus egyház – olvassuk a cikkben – igencsak sok sebből vérzett, amikor Ferenc pápa átvette a vezetést. Piaci részesedés szempontjából nagy veszteségeket kellett elkönyvelnie, főleg Latin-Amerikában az evanglikális új egyházakkal szemben. Bergolio bíboros egyébként itt vezette a cég argentinai fiókszervezetét. A hagyományos európai piacon számos cégen belüli botrány rettentette vissza az ügyfeleket, s demoralizálta a munkatársakat. Alig történtek új alkalmazások a cégnél, a végleges munkaviszony kilátása ellenére. A cég pénzügyei sem voltak rendben, a nyilvánosságra került dokumentumok szerint a vatikáni bank olyan, mint egy korrupcióból és hozzá nem értésből álló ingovány. Ehhez jön még a

³³ Deckers: *Papst Franziskus*, 246–251.

³⁴ AD 19.

³⁵ Deckers: *Papst Franziskus*, 320.

³⁶ Arntz: *Vom „Konstantinischen Pakt” zum Katakombenpakt*, 733.

központ tanácsadó testületén belüli széthúzás és inkompetencia, s végül elődjének, XVI. Benedeknek a lemondása. A rossz nyelvek szerint ekkor az alapító, aki egyben a cég elnöke is, közbelépett. Ő egy idősebb, szakállas úriember, akinek a portréja a sixtusi kápolnában látható, de őt magát csak ritkán lehet látni.³⁷

Egy évvel később azonban – a cikk megjelenésekor – egészen más kép tárul elénk. A vállalkozás önbizalmi indexe teljesen megváltozott. Például, a nem éppen kritikátlannak számító amerikai katolikusok 85% százalékban támogatják és bíznak az új vezérigazgatóban. A hírmagazin szerint ennek a változásnak, az ún. „Ferenc-pápa-effektusnak” az oka kézenfekvő: a pápa nem tett mást, mint megszívlelte a menedzsment három alapvető elvét. Az első egy klasszikus lecke az alapvető kompetenciák dolgában: Ferenc pápa újra-fókuszálta szervezetét a tulajdonképpeni vállalkozási célra, mely az alapító szándéka szerint való, s ez nem más, mint a szegények segítése. A „szegények-előbb-stratégia” lehetővé teszi a társadalom számára, hogy kevesebb erőforrást fordítsanak mellékes tevékenységekre, mint például a tanok körüli vitákra, vagy fényes ceremóniák kivitelezésére. Ezt a stratégiai fókuszváltást két eszköz segíti a menedzsment területén: az egyik a márka – „katolikus egyház” – újrapozicionálása, a másik pedig az átszervezés. Az újrapozicionálás amolyan hangnembváltást jelent az egyházban: a hagyományos tanok, mint például a magzatelhajtást, vagy az azonos neműek kapcsolatát illetően, változatlanok maradtak, de az új „CEO” kevésbé bíráló, elítélő hangnemben adja elő ezeket, mint elődei. Az átszervezés terén legfontosabb lépés 8-9 bíboros megbízása azzal, hogy világítsák át az egyház szervezeti felépítését, a menedzsmenti tanácsadások feladata pedig helyes pályára terelni az adminisztrációt és a vatikáni bankot.³⁸

Vissza tehát az alapító szándékához, vissza ahhoz, ami eredeti, ami lényeges. S hogy milyen kapcsolatban van akkor egymással az irgalmasság, az egyház és a szegények? Ferenc pápa számára ez a három fogalom elválaszthatatlan egymástól, s ebben ismét csak az 50 éves zsinat titkos öröksége tükröződik: „az Egyház jóllehet küldetéséhez rászorul emberi eszközökre, nem arra törekszik, hogy földi dicsőséget keressen, hanem arra, hogy saját példájával is terjessze az alázatosságot és az önmegtagadást. Miként Krisztust az Atya azért küldte, hogy »örömhírt vigyen a szegényeknek, ... gyógyítsa a megtört szívűeket« (Lk 4,18), »keresse és üdvözítse, ami

³⁷ The Economist: *The pope as a turnaround CEO. The Francis effect*, 2015.12.06.

³⁸ The Economist: *The pope as a turnaround CEO. The Francis effect*, 2015.12.06.

elveszett» (19,10), hasonlóképpen az Egyház is szeretettel veszi körül mindazokat, akiket az emberi gyengeség gyötör, sőt szegény és szenvedő alapítójának képmását ismeri föl a szegényekben és szenvedőkben.”³⁹ Az egyházzal szülői konstitúciónak ezek a sorai mintha a katakombapaktum püspökeinek szellemiségét közvetlenül is tükröznék. Ferenc pápa minden megnyilatkozása, írása, az apró gesztusok, amelyek miatt a sajtónak köszönhetően a globális nyilvánosság tudomást vesz róla, akár erre az egyházi idézetre is visszavezethetők.

Az egyház létének eredeti szándékát, a lényegét tömörebben aligha lehetne kifejezni, mint ahogy az az „*Evangelii gaudium*” kezdetű pápai dokumentumban olvasható: „Egyértelműen állítanunk kell, hogy elszakíthatatlan kapcsolat van hitünk és a szegények között. Soha ne hagyjuk őket magukra!”⁴⁰ Kicsit később ugyanabban a dokumentumban találjuk a következő sorokat: „Isten szívében kiváltságos helye van a szegényeknek (...) Megváltásunk útját a szegények szegélyezik. (...) az irántuk való irgalmasság a mennyország kulcsa.”⁴¹ Éppen ezért egyháznak lenni „azt jelenti, hogy Isten népe vagyunk, összhangban az Atya nagy szeretetével. (...) Az Egyháznak az ingyenes irgalmasság helyévé kell lennie, ahol mindenki úgy érezheti, hogy befogadják, szeretik, megbocsátanak neki, és bátorítják, hogy az evangélium jó életének megfelelően éljen”.⁴²

Ferenc pápa számára az irgalmasság szinonimája a „végtelen és rendíthetetlen” szeretetnek,⁴³ amellyel Isten újra és újra – hetvenszer hétszer – visszatér, hogy gyöngéden a vállára vegyen. Ezt jelenti az, hogy Isten sohasem fárad bele a megbocsátásba. Ez az a méltóság, amely soha nem veszíthető el egy ember számára sem, s amely „képes mindig visszaadni az örömet, hogy felemeljük a fejünket és újrakezdjük”.⁴⁴ Nem veszíthető el ez a méltóság, de elhalványulhat elsősorban a szegénységben. A szegénység, a szegények pedig Ferenc pápa számára mindig valami konkrétumot jelentenek. A helyek, ahol megtalálhatóak, a társadalom földrajzi, szociális és pszichológiai periferiái.⁴⁵ A szegények tehát az ő szemében mindig „az

³⁹ LG 8.

⁴⁰ Ferenc pápa: *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdítása, (ford. Dr. Diós István), Budapest 2014, 48. A továbbiakban a dokumentum rövidített hivatkozása: EG 48.

⁴¹ EG 197.

⁴² EG 114.

⁴³ EG 3.

⁴⁴ EG 3.

⁴⁵ P. Suess: *Das Evangelium von Gottes Barmherzigkeit verkünden*, in: K.Krämer, K.Vellguth (Hgg.): *Evangelii gaudium. Stimmen der Weltkirche*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 165–179, itt 170.

utolsók”, azok, akiket valamilyen oknál fogva „a társadalom kiselejtez és eldob”.⁴⁶ Ha viszont keressük az egyház létjogosultságának az alapját a 21. században, akkor azt kell mondanunk, hogy az pontosan az „utolsókkal” való törődésben áll. Hiszen pontosan ők vannak leginkább kitéve annak, hogy elveszítik a reményt, s már nem tudják elhinni, átélni, hogy az „üdvösség, amelyet Isten felkínál nekünk, az ő irgalmasságának a műve”.⁴⁷

Ezen a ponton megfogalmazhatóvá válik alapvető tézisünk: az egyház jövője – társadalmi vonatkozásban – azon áll vagy bukik, hogy mennyire képes menedékké válni minden ember, de elsősorban az utolsók számára; olyan oázissá,⁴⁸ amelyben gazdagon áramlik az irgalmasság balzsamja, vertikális és horizontális síkon egyaránt. Azért gyógyír, vigasztaló és üdítő az irgalmasság, mert mint „az igazi szeretet mindig szemlélődő, és lehetővé teszi, hogy a másikat ne kényszerből vagy hiúságból, hanem azért szolgáljuk, mert – a látható felszínen túl – szép”.⁴⁹ Ferenc pápa szerint tehát „a szegények iránti szerető figyelmesség” a kiút a szegénységből, az emberi létezés peremhelyezeteiből, s csak „ebből a valós és szívélyes közelségből kiindulva vezethetjük őket megfelelően felszabadulásuk útján”.⁵⁰

Míg ötven évvel ezelőtt, közvetlenül a II. Vatikáni Zsinat után még úgy tűnt, hogy a „szegények melletti opció” elsősorban a latin-amerikai katolikus egyház ügye marad, mára azt kell mondanunk, hogy „globális opcióvá” vált az egyház számára. Az irgalmasság szentévének megnyitásával pedig Ferenc pápa majdnem hogy „kötelező opcióvá”, „kötelező választássá” teszi az utolsókkal való törődést. Mivel azonban a jezsuita pápa, mint minden gondolkodó ember, vélhetően kerüli az ellentmondásokat, s tudja, hogy az opció attól az, ami, hogy nem kötelező, s hogy minden igazi választást szabad döntés előz meg, ő sem kötelez semmire, inkább meghív, mégpedig úgy, hogy kifejezi: az Úrban „[o]lthatatlan vágy él (...) arra, hogy felajánlja az irgalmasságot”,⁵¹ s éppen ezért „vágyom egy szegényeket szolgáló szegény egyházra”.⁵²

⁴⁶ EG 195.

⁴⁷ EG 112.

⁴⁸ MV 12.

⁴⁹ EG 199.

⁵⁰ EG 199.

⁵¹ EG 24.

⁵² EG 198.

8.4. Mi közöm (lehet) hozzá?

Közöm nekem lehet hozzá, az irgalmasság oázisához, vagyis egy szegényeket szolgáló szegény egyházhoz, de nem kötelező, hogy közöm legyen hozzá. Az eddigiek fényében azonban úgy tűnik, hogy lényegében az irgalmasság szentévéhez sem lehet sok közöm, ha megfedlek a szegényekről. Mit tegyek tehát, ha esetleg nem akarok megfedlekni róluk?

A pápa nem egyfajta aktivizmus fellángolását serkenti, amikor a szegényeket állítja az irgalmasság évének középpontjába,⁵³ hanem elsősorban arra gondol, hogy a „szegények sok mindenre képesek megtanítani minket”.⁵⁴ Ha tehát akarom, hogy közöm legyen hozzá, akkor akarjak tanulni tőlük. S hogy mit, és pontosan akkor kitől is akarjak tanulni? Az evangélium tükrében a szegénység és a szenvedés fogalmai egymással kicserélhetővé válnak. Talán ezért is írja a pápa, hogy a szegények „szenvedéseik révén ismerik a szenvedő Krisztust”.⁵⁵ Ilyen alapon azonban állíthatjuk, hogy az irgalmasság évében először is saját szegénységünkről nem szabadna megfedlekznünk. Hiszen mindenkinek megvan a maga külső és belső élet-kálváriája, s ilyen alapon a saját szegénysége is. S ha eddig hajlottam is arra, hogy elrejtsem, esetleg szégyelljem saját szenvedéseimet, „lelki szegénységemet”, akkor az irgalmasság évében, tudatosabban próbálhatom felvállalni azokat. Mert ahol a szegénységem, ott van a leginkább esély arra, hogy Isten irgalmas szeretetének balzsamja megérinthessen.

Ezért buzdítja a pápa a gyóntató papokat: „Legyenek az Atya irgalmasságának valódi jelei. (...) úgy válunk azzá, ha elsőként leszünk bocsánatot kereső bűnbánókká. (...) A gyóntatók feladata, hogy magukhoz öleljék a hazatérő bűnbánót, és kifejezzék örömeiket megtérése felett. (...) Ne tegyenek föl tapintatlan kérdéseket (...) mindig, mindenütt, minden körülmény ellenére az irgalmasság elsőségének jelei legyenek.”⁵⁶

Az irgalmasság elsősége mint feladat ebben a szentévben maga után vonja az igazságosság és az irgalmasság kapcsolatának tisztázását. Jellemző, hogy az igazságosság hangoztatása hajlik arra, hogy a törvény megtartására hivatkozzon, s ez jogos is lehet, hiszen „aki vétkezik, annak számítania kell a büntetésre. Ez azonban nem a vég, hanem a megtérés kezdete, mert tapasztalhatóvá válik a megbocsátás gyengédsége”.⁵⁷ Jézus ezért mond ellent a

⁵³ EG 199.

⁵⁴ EG 198.

⁵⁵ EG 198.

⁵⁶ MV 17.

⁵⁷ MV 21.

farizeusoknak, akik a legalizmus tévedésébe esve bírálják azért, mert egy asztalhoz ült a vámossal és a többi bűnösrel. Jézus magatartása, az irgalmasság elsőségének mint ételszabálynak⁵⁸ komolyan vétele „lojalitáson alapuló ellentmondás”.⁵⁹ Ő a legalizmusnak mond ellent, de lojális marad az igazságossághoz, mégpedig úgy, hogy „egy magasabb rendű eseménybe burkolja, melyben megtapasztalhatóvá válik az igazi igazságosság alapja, vagyis a szeretet”.⁶⁰

Az irgalmasság elsőségének ez az ételszabály-jellege konkrét utat mutat abban, hogy egy „szegényeket szolgáló szegény egyház” számára a gyakorlatban mit jelenthet ma az „ad intra”-, s mit az „ad extra”-irgalmasság.⁶¹ Ferenc pápa szerint a világ rászorul annak felismerésére, hogy „Isten apa és anya”, hogy „van irgalom, hogy nem a kegyetlenség a járható út, nem az elítélés a járható út, mert maga az egyház is időnként kemény vonalat követ, enged a kísértésnek, hogy kemény vonalat kövessen, annak a kísértésnek, hogy egyedül az erkölcsi parancsokat hangsúlyozza, de így mennyi ember kívül reked!”⁶² Ezért „ad intra” az irgalmasság gyakorlása nem jelenthet mást, mint egyházon belül engedni ebből a kemény vonalvezetésből, s szerető figyelmességgel észrevehetően közeledni azokhoz, aki ma leginkább „utolsóknak” számítanak az egyházban. S hogy kik ezek? Az elváltak és újráházassodottak, a házasságon kívül együtt élő párok, az abortuszon átesett nők, a homoszexuális hajlammal rendelkezők, vagy ilyen jellegű kapcsolatban élő meleg párok,⁶³ a fogyatékoság vagy függőség valamilyen formájában szenvedők, a börtönben lévő, vagy onnan kiszabadult személyek, a templomba nem járó katolikusok. Velük kapcsolatban is elől jár a pápa, hiszen mint tudjuk saját kezdeményezésre apostoli levelet adott ki a házasság semmisnek nyilvánításáért folyó kánoni eljárás reformjáról,⁶⁴ s minden papot feljogosít arra, hogy feloldozza az abortuszhoz folyamodott

⁵⁸ MV 20.

⁵⁹ K. Mertes SJ: *Widerspruch aus Loyalität*, in: SThZ 140 (2015/11), 736–744, itt 741sk.

⁶⁰ MV 21.

⁶¹ Europäische Jesuitenzeitschriften: *Eine barmherzige Kirche für eine verwundete Welt*, in: StdZ 140 (2015/12), 2015.12.07.

⁶² Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban*, (ford. Tózsér Endre SP), 2015.12.05.

⁶³ KEK 2358.

⁶⁴ Ferenc pápa: *„Saját kezdeményezésre” kiadott „Mitix Iudex” kezdetű apostoli levele a házasság semmisnek nyilvánításáért folyó kánoni eljárás reformjáról az Egyházi Törvénykönyvben*, (ford. Erdő Péter), 2015.12.07.

személyeket, ha azok őszinte szívvel keresik a kiengesztelődést.⁶⁵ Ezen túl a plébániai közösségek, társulatok és mozgalmak dolga, hogy bátran és kreatívan találják meg a gyakorlati módját az „ad intra”-irgalmasság megmutatásának.

Meglepő, de annál bátorítóbb, hogy Ferenc pápa az irgalmasság megtapasztalására illetve a megtérésre szóló meghívásában, csak egyetlen egy csoportra vonatkozólag mondja ki egyértelműen, hogy „életvitelük miatt távol vannak Isten kegyelmétől”.⁶⁶ Ezek pedig azok, akik valamely bűnözői csoporthoz tartoznak, illetve akik korrupciót követnek el, vagy bűnrészesek ebben. A korrupció, a társadalomnak ez az „elmérgesedett sebe súlyos égbekiáltó bűn, mert aláássa a személyi és közösségi élet alapjait”. A gyanakvás és a cselszövés tartja életben.⁶⁷

Nyilvánvaló, hogy az irgalmasság oázisának, egy szegényeket szolgáló szegény egyháznak nem lehet köze a korrupció semmilyen formájához. „Corruptio optimi pessima” (a legjobb romlása a legrosszabb) idézi a pápa Nagy Szent Gergelyt, s egyben nagyon gyakorlatias felhívást intéz mindenkihez: „Engedjük megérinteni a szívünket” és üzzük ki a korrupciót a magán- és a társadalmi életből. S hogy mire van szükségünk ehhez? A pápa szerint „a leleplezéshez szükséges bátorság mellett okosságra, éberségre, törvénytiszteletre, átláthatóságra”.⁶⁸

Az „ad extra”, azaz kifelé megmutatkozó irgalmasság, feltételezi, hogy egyáltalán akarok kifelé tekinteni. Ferenc pápa itt is nevén nevezi a dolgokat: „amíg én viszonylag jól vagyok és jól érzem magam, elfelejtkezem azokról, akik nincsenek jól. Ez az önző, közömbös magatartás mára világméreteket öltött olyannyira, hogy a közömbösség globalizációjáról beszélhetünk.”⁶⁹ Ennek a nagybőjt kezdetén megfogalmazott gondolatnak néhány hónappal később, vagyis 2015 nyarának folyamán csak nőtt az aktualitása, amikor az eddig nem tapasztalt méreteket öltő vándorlás elindult Európa felé. S bár erdélyi, partiumi kontextusban közvetlenül eddig alig, vagy egyáltalán nem szembesültünk a más kultúrából érkező vándorlókkal, a kifelé is megmutatható irgalmasság értelmében nekünk is közünk lehet ahhoz, amit Ferenc pápa üzen a Migránsok és Menekültek 102. Világnapjára, amelyet 2016.

⁶⁵ Ferenc pápa: *Rino Fisichella érseknak írt levél az irgalmasság szentévében elnyerhető kegyelmekről*, 2015.12.07.

⁶⁶ MV 19.

⁶⁷ MV 19.

⁶⁸ MV 19.

⁶⁹ Ferenc pápa: *„Erősítsék meg szívüket” (Jak 5,8). Ferenc pápa üzenete nagybőjtre*, 2015.12.07.

február 17-én kellene mindenhol megtartani: „A korábbiakhoz képest ma az irgalmasság evangéliuma még inkább felrázza a lelkiismereteket, megakadályozza, hogy hozzászokjunk a másik szenvedéséhez.” A pápa szerint az egyház válasza a napjainkban zajló vándorlás bármilyen formájára éppen ezért csak a „találkozás kultúrája” lehet, „amelyben nemcsak készen állunk adni, de elfogadni is másoktól. A vendégszeretet az adás és kapás megélése.” A bevándorlók felé pedig azt üzeni, hogy felelősen vállalják fel „kötelezettségeiket az őket befogadók felé, tiszteletben tartva és elismerve a befogadó ország anyagi és spirituális örökségét, betartva törvényeit”.⁷⁰

A pápa vágyik arra, hogy az egyház minden tagja „a Jubileum ideje alatt elmélkedjen az »irgalmasság testi és lelki cselekedeteiről«.” Lelkiismeretünk ébresztgetésének ez a legbiztosabb módja, hiszen Jézus azért állítja elénk „az irgalmasság e cselekedeteit, hogy fölmérhessük, vajon az ő tanítványaiként élünk-e vagy sem”.⁷¹ Az elején láttuk, hogy a jubileumi esztendő egyik mellékcélja eredetileg abban állt, hogy mélyüljön és személyesebbé váljon a keresztények és a pápa közötti kapcsolat. Ha tehát akarjuk, hogy közünk legyen ehhez a kiemelt időszakhoz, az irgalmasság szentévéhez, bőven elég lenne, ha minden reggel tudatosan felvennénk a „pápaszemet”, Ferenc pápa szemüvegét, hogy kipróbáljuk, milyen lehet az ő szemével látni, megítélni, s ahol lehet, jobbra is alakítani a mai világot.

⁷⁰ Ferenc pápa: *Üzenet a Migránsok és Menekültek 102. Világnapjára*, 2015.12.07.

⁷¹ MV 15.

9. Vallásosság és identitás. Katolikus önazonosság ma, holnap, erdélyi kontextusban¹

A hagyományok jelentősége hosszú évszázadokon keresztül abban mutatkozott meg, hogy az élet értelmére irányuló kérdéssel szemben álló ember ezek által védettséget, biztonságot tapasztalhatott meg. Viktor E. Frankl (1905–1997), bécsi orvos-filozófus, a logoterápia és egzisztenciaanalízis megalapítója rámutatott arra, hogy az értelmetlenség érzésének gyakorisága napjainkban – többek között – a hagyományok meghatározó szerepének általános csökkenésével is összefügg.² Ezzel összefüggésben a jelen korra szintén jellemző, hogy az emberek egy része a hagyományok eltűnésének korszakáról beszél, s hogy a „hagyományvesztés fájdalma”³ számukra meghatározó jelentőséggel bír.

9.1. Hogy állunk a vallásossággal?

Vonatkoztatható vajon ez a fajta „fájdalom” a vallásos hagyományra is? Ismert, hogy az elmúlt évszázadban a vallásos jelenségre vonatkozólag évtizedeken át két ideológia gyakorolt hatást az emberekre.⁴ Az egyik a Karl Marx (1818–1883) életművére alapozó marxizmus valláskritikája volt, melynek értelmében a vallásnak nincs jövője, mert az nemcsak illúzió, s ezért téves, hanem káros is egyben. A túlvilág létezésébe vetett remény implicit módon magában hordozza a való világ szörnyűségeivel, igazságtalanságaival szembeni tiltakozást. A kedvezőbb túlvilági jövőndőbe vetett illuzórikus remény ugyanakkor akadályt is jelent arra vonatkozólag, hogy ez a tiltakozás az evilági állapotok reális megváltoztatásába torkolljék. Az igazságos és ellentmondásmentes társadalmi viszonyok kialakulása nyomán

¹ Ez a fejezet azonos címmel először a következő kötetben jelent meg: Marton J., Diósi D. (szerk.): *Katolicitás és etnocentrizmus Erdélyben. Katolikus identitásunk. Tanulmányok*, Budapest – Kolozsvár 2015, 9–22.

² V. E. Frankl: *Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Mit einem Vorwort von Franz Kreuzer*, München – Zürich 1997, 27–28.

³ Csörgő Z.: *Organikus poszt-posztmodern: jövőkép a múltból?*, 2014.07.17.

⁴ Tomka Miklós vallásszociológus ebben a kontextusban az emberek ideológiák által történt „butításáról” beszél. Vö. Tomka M.: *A társadalmi és vallási változások összefüggései az 1989 utáni kelet-középeurópai társadalmakban, különös tekintettel Magyarországra és a határon túl élő magyar népességre*, 2014.03.16, 9.

azonban a vallás magától el fog tűnni, mert értelemszerűen már nem lesz rá szükség.⁵

A másik ideológia a vallásszociológia területéhez kapcsolódik, s a társadalom modernizációs folyamataira vonatkozólag értelmezi a megfigyelhető vallási változásokat. A szekularizáció néven ismertté vált elmélet értelmében egy olyan társadalmi folyamatnak lehetünk tanúi, amelynek azok a következményei, hogy a „vallási intézményekből és normákból eloldódnak és emancipálódnak világi területek; a vallási meggyőződések és magatartásformák veszítenek jelentőségükből; a vallás a privát szférába szorul”.⁶ Mindkét ideológia egyetértett abban, hogy „a jövő, a társadalmi-gazdasági fejlődés függvényében, a vallás jelentőségének folyamatos csökkenését fogja hozni”. Tomka Miklós (1941–2010) vallásszociológussal azonban megállapíthatjuk, hogy „ez a jóslat nem teljesült”.⁷ Többek között azért nem teljesült be, mert „minden ember az élet végső értelmének kérdéseire a vallási kínálatok között keresi a választ”.⁸ Ebből kifolyólag Viktor Frankl szerint a „vallás valójában úgy definiálható, mint »a végső értelem akarásának« beteljesítése”.⁹ A vallás sokrétű jelenségének jövőjére vonatkozólag pedig Frankl megállapítja, hogy „nem univerzális vallásosság felé haladunk, hanem a személyes – a legmélyebben személyes – vallásosság felé, egy olyan vallásosság felé, amelyből kiindulva mindenki megtalálhatja személyes, legsajátosabb nyelvét, ha Istenhez szól”.¹⁰

De vajon milyen szerepet játszik a vallási hagyomány Románia mai népességének életében? A Világ Értékeinek Kutatása (WVS) és az Európai Értékrend Vizsgálata (EVS) empirikus szociológiai felmérés keretében a Román Akadémia Életminőséget Kutató Intézete (ICCV, Institutul de Cercetare a Calității Vieții) 2009 februárjában egy 2008-as adatfelvétel alapján a következő adatokat hozta nyilvánosságra: a vallási gyakorlat a posztkommunista Romániában magas. A népesség 48%-a ugyanis havonta legalább egyszer templomba jár. Az európai átlag ezen a téren – egy 2005-ös adatfelvétel alapján – 25%. A vallásos hit fontossága az emberek életében az

⁵ K. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)*, in: K.-H. Weger (Hrsg.), *Religionskritik*, Graz – Wien – Köln, 97–98.

⁶ Máté-Tóth A.: *Vallásértelmezések*, in: *Vigilia* 76 (2011/10), 731–740, itt 732.

⁷ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 9.

⁸ G. Pickel: *Szekularizáció, individualizáció vagy a vallás piaci modellje*, in: *Egyházforum* 26 (2011/2), 2014.07.17. Vö. továbbá Diósi: *Posztmodern vallásosság?*, 722–730.

⁹ Frankl: *A tudattalan Isten*, 107.

¹⁰ Frankl: *A tudattalan Isten*, 103.

európai átlagnál szintén jóval magasabb: arra a kérdésre vonatkozólag, hogy „mennyire fontos Isten az Ön személyes életében?” – 1-től 10-ig terjedő skálán – a romániai adatközlők átlaga 8,6, miközben az európai átlag 6,1.¹¹

Valóban „a legvallásosabb ország” vagyunk?¹² – Tomka Miklóssal együtt megalapozottan kérdezhetjük ezt az adatok fényében. Ezen kérdés kapcsán érdekes szempont viszont, hogy a népesség életminőségére vonatkozó, 2010-ben közzétett kutatás eredményeinek értelmében a romániaiak többségének (53%-ának) hangulata, lelki állapota (*starea de spirit*) pesszimista, negatív: ilyen magas arányban gondolja a romániai népesség, hogy 10 év múlva az életkörülményei rosszabbak, vagy sokkal rosszabbak lesznek, mint a megkérdezés pillanatában. 1990 óta az optimizmus legalacsonyabb fokával állunk tehát szemben: csak a megkérdezettek 20%-a reméli, hogy javulni fog az élethelyzete a következő 10 évben. (1990-ben még 66%-ban volt optimista a népesség).¹³

Szintén figyelemre méltó eredmény, hogy a népességnek csak mintegy egyharmada (35%-a) elégedett, vagy nagyon elégedett általában a saját élethelyzetével. Legkevesbé elégedettek saját életükkel a munkanélküliek, háztartást vezetőik, mezőgazdászok és a nyugdíjasok. A fiatalok, szellemi tevékenységet végzők és magasfokú képzettséggel rendelkezők körében a legmagasabb az elégedettség. Az adatközlők 86%-a nem, vagy nagyon nem elégedett az ország politikai életével, 80%-ban úgy gondolják, hogy rosszul, vagy nagyon rosszul vezetik az országot. A megkérdezettek 91%-a szerint alacsony, vagy nagyon alacsony az esély arra, hogy befolyásolni tudja a dolgok menetét az országban. Érdekes azonban, hogy az adatközlők 62%-a viszont elégedett az életben eddig elért eredményeivel. A személyes megvalósítások terén pedig a következő szempontok érvényesülnek: házasság, saját család, magas fokú képzettség, magasabb életkor, nagyobb jövedelem. 1990-hez, illetve az akkori 35%-hoz képest ez az arány szinte megduplázódott.¹⁴

Hogyan állunk tehát a vallásossággal? Az eddigiek alapján levonhatjuk az első következtetést: Romániában az emberek többsége hagyományos értelemben véve vallásos és pesszimista, ugyanakkor elégedett életében eddig elért eredményeivel. A nagyfokú pesszimizmus kialakulása természetesen összefügghet a 2008-ban kirobbant pénzügyi és gazdasági

¹¹ ICCV: *Credință și practică religioasă în România*, 2014.03.16.

¹² Tomka M.: *A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*, Budapest – Piliscsaba 2005.

¹³ ICCV: *Calitatea vieții în România 2010*, 2014.03.16.

¹⁴ ICCV: *Calitatea vieții în România 2010*.

válság negatív következményeivel, ezen kívül pedig az 1989-es rendszerváltás utáni időszakhoz kapcsolódó csalódások is szerepet játszhattak annak erősödésében. Ugyanakkor megalapozott a kérdés, hogy a „legvallásosabb országban” a vallási hagyománynak miért nincs meghatározó ereje, pozitív hatása a vallásos népesség hangulatára, lelki állapotára? Egyáltalán túl nagy elvárás, hogy a vallásosságnak pozitív hatása legyen a vallásos ember lelki állapotára? Ha figyelembe vesszük, hogy az istenhit mint erőforrás¹⁵ van jelen az elkötelezetten vallásos személyek életében, s ha Ferenc pápával azt is szem előtt tartjuk, hogy „az evangélium örömét soha semmi és senki nem veheti el tőlünk”¹⁶, akkor elvárható lenne, hogy Románia átlagon felül vallásos népessége nagyobb reménnyel nézzon a jövő elé. Hiszen – írja Ferenc pápa – „még ha szomorkodunk is korunk nyomorúságai miatt és távol vagyunk az igazi optimizmustól, a nagyobb realizmus nem jelenthet kisebb bizalmat a Lélekben, vagy kisebb nagylelkűséget”.¹⁷

9.2. Hogy állunk az identitással?

A vallási hagyomány tehát nálunk nem veszett el, de már itt is „egyre ritkábban elég erős arra, hogy az embernek támaszt és irányítást adjon”.¹⁸ A posztmodernnek nevezett jelen korban a hagyományosság általában véve megkérdőjelezhetővé vált. Mind a vallásosság mind az identitás immár hozzáférhető az egyén által történő tudatos alakítás számára. Napjainkban lehet, sőt kell is ezeket szubjektív standardok mentén alakítani.¹⁹ Tomka Miklós szavaival élve úgy is fogalmazhatunk, hogy az „egyéni útkeresés kiszorította a hagyományba kapaszkodó összefogást”.²⁰ Nőt az egyén szabadsága, ám az egyén szabadságával egyidőben annak bizonytalansága is növekedett.²¹ A társadalom tagjait már nem a tradíciók alakítják, irányítják, s már nem is saját belső céljaik és értékeik szerint élnek, hanem ehelyett a „másik” felé fordulnak, hiszen a siker biztosítóka immár az, hogy „kellő érzékenységgel észleljük szűkebb és tágabb környezetünk elvárásait, és jól

¹⁵ Tözsér E. (szerk.): *Az istenhit mint erőforrás*, Budapest 2006.

¹⁶ EG 84.

¹⁷ EG 84.

¹⁸ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 61.

¹⁹ T. Schnell: *Religiosität und Identität*, in: R. Bernhardt, P. Schmidt-Leukel (Hgg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008, 163–183, itt 163.

²⁰ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 15.

²¹ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 11.

tudjunk ahhoz alkalmazkodni”.²² Az állandóan változó körülmények miatt napjainkban „bármilyen meggyőződés és hagyomány átadása hiteles példát és következetes személyes erőfeszítést követel. (...) Az egyszer átadott kulturális és magatartási minták nem örök érvényűek, hanem a körülmények változásával állandóan újra bizonyítaniuk kell értéküket, hasznosságukat és megvalósíthatóságukat.”²³

Az identitás problémáját mindez természetesen lényegében érinti. Amennyiben ugyanis a személyes azonosság tudata „egyrészt a létezés folyamatosságának és azonosságának a szubjektív megélését jelenti (azonos vagyok önmagammal), másrészt valamely külsővel (eszme, nem, generáció, etnikum vagy nemzet) való azonosságot jelent”²⁴, akkor – Tatjana Schnell nyomán – azt kell állítanunk, hogy a posztmodern korban élő ember identitására egyfajta pluralitás jellemző.²⁵ Az identitás annak megtapasztalását jelenti, hogy „különböző vagyok másoktól, de – a változó szituációkon túl és különféle életfázisokban – azonos vagyok önmagammal”, a ma élő ember önazonossága azonban „fragmentált”.²⁶

A személyes azonosságnak ez a fragmentáltsága érthetőbbé válik, ha meggondoljuk, hogy a mai társadalom részrendszereit már nem fogja egybe egy egységes tervezés (design), s ezért az egyénnek is mindig újra meg kell találnia önmagát a különböző élethelyzetekben. A beilleszkedés újra és újra jelentkező kihívása jellemzi tehát a ma élő ember életét. Ez látszólagos ellentmondásokkal járhat az önértelmezés terén. Ellentmondást azonban csak ott tapasztalunk, ahol még a szükségeszerű egység premisszájából indulunk ki. Posztmodern gondolkodók viszont abból indulnak ki, hogy ez az igény ma már nem áll fenn. Ezért az önértelmezés ellentmondásossága helyett annak belső pluralitásáról beszélnek: az egyén már nem egyetlen egy monolitikus, vagyis megbonthatatlanul egységes, szilárdan összetartó identitás révén határozza meg önmagát, hanem a belső pluralitás képessége által. Az eredmény pedig az ún. „patchwork-identitás”, ami arra utal, hogy ma lehetetlen az identitást a személyiség egyetlen felületén keresztül meghatározni.²⁷

²² Knausz I.: *Műveltség és motiváció a közoktatásban*, 2014.07.17. A szerző írásában többek között David Riesman amerikai szociológus ismert művére hivatkozik, ezért vö. D. Riesman: *A magányos tömeg*, Budapest 1983.

²³ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 12.

²⁴ Murányi I.: *Tizenévesek nemzeti identitásának jellemzői az ezredvégi Magyarországon*, in: Erdélyi Társadalom 3 (2005/1), 2014.07.18, 97–126, itt 101.

²⁵ Schnell: *Religiosität und Identität*, 163–164.

²⁶ Schnell: *Religiosität und Identität*, 163.

²⁷ Schnell: *Religiosität und Identität*, 164–165.

Hasonló a helyzet a vallási identitás terén is. A vallási önértelmezést ma egyre gyakrabban már nem a vallási intézményhez – pld. egyházhoz – vagy csoportosuláshoz való hivatalos odatartozás határozza meg, hanem itt is az egyén dönti el, hogy melyik hovatartozás releváns számára, s hogy milyen értelemben.²⁸ Ilyen vonatkozásban immár nálunk is beszélhetünk egyfajta vallási mobilitásról.²⁹ Paul M. Zulehner, osztrák pasztorálteológus a világnézetek piacáról, illetve azok globalizálódásáról beszél.³⁰ Egyre több az olyan vallásos emberek száma, akik vallást „váltogatnak“, mégha ez nem is jelenti föltétlenül a felekezeti hovatartozás megváltoztatását. Inkább egyfajta „világnézeti kísérletezés“ megmutatkozásáról van itt szó, s „a lehetséges világnézeti váltások közé nem csak az elvallástalanodás, hanem a vallásosság megtalálása is odatartozik“.³¹

A változásoknak ezt az irányát megerősíteni látszik az a német-amerikai, „spiritualitást“ vizsgáló projekt, amely 2009–2012 között zajlott, s amely a Német Kutatási Alapítvány (DFG) támogatása révén jöhetett létre. A projekt konkrétan annak vizsgálatát tűzte ki célul, hogy Németországban és az Amerikai Egyesült Államokban az emberek mit értenek a „spiritualitás“ és a „vallásosság“ fogalma alatt, s hogy az miként függ össze személyiségükkel és élettörténetükkel. A kutatókat ezen kívül az is érdekelte, hogy mindez milyen jelentőséggel bír a megkérdezettek életében. A kutatás része volt egy online-kérdőív, amelyet a két országból összesen 1886 ember töltött ki. Az adatok kiértékelésekor a meglepő eredmény abban mutatkozott meg, hogy a „spiritualitás“ fogalmát olyan személyek is értékelik és használják, akik még soha nem tartoztak semmiféle vallási közösséghez vagy egyházhoz. S ami még ennél is meglepőbb: volt közöttük néhány olyan személy is, aki magát kifejezetten ateistának, nonteistának vagy agnosztikusnak vallotta.³² A kutatás eredményeiből az látszik, hogy az emberek a „spiritualitáshoz“ egy olyan koncepciót kapcsolnak, amellyel jobban tudnak azonosulni mint a „vallás“, vagy a „vallásosság“ fogalmával. A megkérdezettek fele ugyanis a vallási identitás kérdésének kontextusban azt a lehetőséget választotta, hogy „inkább vagyok spirituális személyiség,

²⁸ Schnell: *Religiosität und Identität*, 166.

²⁹ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 60sk.

³⁰ P. M. Zulehner: *Globalisierung der Weltanschauungen*, in: Bischöfliches Seelsorgeamt Augsburg (Hrsg.): *Weltanschauung. Referat für religions- und Weltanschauungsfragen* 2/2005, 97–107, itt 101.

³¹ Tomka Miklós: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 61.

³² Universität Bielefeld: *Pressemitteilungen. Eher spirituell als religiös (Nr. 37/2012)*, in: 2014.07.19.

mint vallásos”.³³ Ők azok tehát, akik identitás szempontjából egyrészt „valóban nem vallásosak a szó hagyományos, egyházi értelmében, de hisznek természetfeletti és azzal rokon dolgokban”,³⁴ másrészt pedig ők azok, akik elhatárolódnak a szervezett vallás minden formájától, részben talán az Isten létezésébe vetett hitet is elutasítják, mégis tudják, hogy mi az, ami „szent” az ő számukra.³⁵

Az eddigiek összefoglalásaként megállapíthatjuk, hogy az ún. „patchwork-identitás” mentén „patchwork-vallásosság”-ról beszélhetünk, mely feltételezésünk szerint az „inkább spirituális személyiség” jellemzője is egyben. A saját vallásosság mércéje itt nem az igazhitűség, nem egy konkrét vallási hagyományhoz való alkalmazkodás, hanem egyfajta összhang az életben szerzett személyes tapasztalatokkal.³⁶ A „spirituális személyiség” – bármit is értsen valaki ez alatt – egyedi módon alakul, miközben azt a meghatározó tapasztalatok, a különleges életesemények és a jelentős találkozások nagymértékben befolyásolják.³⁷ Ez a típusú identitás olyan hittartalmakat és hitgyakorlatokat integrál, amelyek különböző vallási vagy spirituális hagyományokból erednek, anélkül azonban, hogy elkötelezné magát ezen vallási hagyományok mellett.³⁸

A romániai, illetve erdélyi társadalmi kontextus szempontjából jelentősnek tűnik mindaz, amit Tatjana Schnell „összetett vallási identitás” (multiple religiöse Identität) címszó alatt tárgyal. Az összetett vallási identitás ugyanis speciális formája a „patchwork-vallásosság”-nak. Ebben az esetben az érintettek úgy vélik, hogy az egyik vallás, leggyakrabban saját vallási hagyományaik kiegészítésre szorulnak, s ezért megtörténik az azonosulás különféle, más vallási hagyományokkal. Itt is szubjektív választás történik tehát, a vallási hagyományokat ugyanakkor önálló egységükben tekintik, s ezek önállóságát őrzik is az érintettek. Lélektani értelemben mondhatjuk, hogy az összetett vallási identitás kialakításakor az egyén, saját „kísérletei”

³³ Angolul ez így hangzik: I am more spiritual than religious. Ezen kívül az alábbi három másik lehetőségből választhattak a megkérdezettek: „inkább vagyok vallásos, mint spirituális személyiség” (I am more religious than spiritual), „egyformán vagyok vallásos és spirituális személyiség” (I am equally religious and spiritual), „sem vallásos, sem spirituális személyiség nem vagyok” (I am neither religious nor spiritual). Vö. H. Streib, R. W. Hood: *“Spirituality” as privatized experience-oriented religion: Empirical and conceptual perspectives*, in: *Implicit Religion* 14 (2011/4), 2014.07.19, 433–453, itt 438.

³⁴ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 62.

³⁵ Universität Bielefeld: *Pressemitteilungen. Eher spirituell als religiös*.

³⁶ Schnell: *Religiosität und Identität*, 167.

³⁷ Universität Bielefeld: *Pressemitteilungen. Eher spirituell als religiös*.

³⁸ Schnell: *Religiosität und Identität*, 167.

nyomán, nem asszimilációt, hanem akkomodációt hajt végre. Ennek során pedig „jó tudós módjára” módosítani, tágítani fogja a fizikai és a társas világ működéséről szóló elméletét, kognitív sémáját, mégpedig „annak érdekében, hogy az új helyzetben is használható legyen”.³⁹

Vajon aktuális mindez nálunk? Ha megnézzük az egyes hitelemek elfogadottságának arányát, illetve azok összefüggését a népesség iskolázottságával, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a „patchwork-vallásosság” jelenléte helyi egyházunk kontextusában is már ténynek tekinthető, s nem csak a jövő zenéje. A posztkommunista Románia népességére vonatkozólag Tomka Miklós 2005-ben a következőképpen értelmezi vallásszociológiai kutatása eredményeit:

„Ezek az adatok vallási változásra utalnak. A történelmi kereszténység fogalmai, hitei tovább élnek ugyan az alacsonyabb iskolázottságú emberek körében, de kevésbé az iskolázottak között. A tanultabb rétegekben viszont inkább, vagy legalábbis a kereszténységgel azonos súllyal, a New Age típusú (vagy egyszerűen a kereszténységen kívüli, de az iszlám és más vallások világában nem ismeretlen) hitrendszer elemei találnak elfogadtatásra.”⁴⁰

Nyilvánvaló, hogy erre a helyzetre többféleképpen lehet reagálni. Mindenesetre ésszerűnek tekinthető az a megállapítás, hogy „napjainkban az értékválság, az egyéni és közösségi identitások elbizonytalanodása, az erkölcs viszonylagossá válása és a belső bizonytalanság érzésének terjedése általánosan is olyan helyzetet teremt, amelyben az egyéni magabiztosság és a közösség erősítésében a vallásnak jelentős szerepe lehet”.⁴¹ A jövőre vonatkozólag Tomka Miklósnak persze abban is igaza van, hogy „mind falun, mind városon kérdéses (...), hogy a hagyományos nagy egyházak a vallásosság mekkora részét lesznek képesek integrálni, s mekkora része kerül azokon kívülre”.⁴²

³⁹ Atkinson, Hildegard: *Pszichológia. Harmadik átdolgozott kiadás*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 99. Az akkomodációval ellentétben az egyén akkor, amikor asszimilál, „megkísérli a már meglévő sémái segítségével megérteni”, ha „egy-egy új tárggyal vagy eseménnyel találkozik.” (Atkinson, Hildegard: *Pszichológia*, 99).

⁴⁰ Tomka: *A legvallásosabb ország?*, 85. A New Age mozgalommal kapcsolatos érvényes katolikus állásponthoz vö. A Kultúra Pápai Tanácsa, A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa: *Jézus Krisztus az élő víz hordozója. Keresztény reflexió a „New Age”-ről*, (ford. Várnai Jakab OFM), 2014.07.19.

⁴¹ Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 49.

⁴² Tomka: *A társadalmi és vallási változások összefüggései*, 85.

9.3. „Made by catholics” – katolikus identitásról másként

Az előbbi fejezetben felvázolt helyzethez viszonyulhatunk helyi katolikus egyházként aképp, hogy úgy teszünk, mintha a vallási identitásnak ez a belső pluralitása nem létezne. Ebben az esetben egyházként továbbra is azokra figyelünk, akik az ún. „belső körhöz” tartoznak, vagy oda még behozhatók. A pluralizmusnak erre a formájára tekinthetünk úgy is mint ellenségre, mellyel úgy szembesülünk, hogy egyházként zárjuk sorainkat, s esetleg egyfajta társadalmi gettóba vonulunk vissza. A vallási identitás mai belső pluralitásában láthatunk ugyanakkor lehetőséget is: a világnézetek globalizálódó piacán a katolikus egyháznak, illetve a katolikus identitásnak vonzóvá, eladhatóvá kell tennie magát.

Hogyan sikerülhet ez? Induljunk ki abból, amit a ma élő emberek elvárnak az egyháztól, vagyis a társadalom egyházképéből. Azért ez a legjobb iránytű, mert „a polgári közösség szempontjából az egyház társadalmi tényezőként jelenik meg”.⁴³ A „Vallások és egyházak az egyesült Európában – Magyarország” című felmérés eredményei arra utalnak, hogy „társadalmaink politikafölötti egyházakat akarnak”.⁴⁴ A válaszokból kibontakozik, hogy a megkérdezettek szerint mit kellene tennie az egyháznak, tehát a valós elvárás szintjével állunk itt szemben: Legkiemelkedőbb feladat a „szegények és elesettek védelmezése” (74,5%). Egy másik megfogalmazásban ugyanez az elvárás a következőképpen hangzik: „Az egyháznak az emberi jogokat kell védenie” (64,8%). Többségükben nem várják el az egyháztól, hogy ítélkezzen a külvilág felett: „szóvá kell tennie a kormányok mulasztásait” (37,9%). Azt sem várja el a társadalom, hogy sajátos rétegek, csoportok érdekképviselői szervévé lépjen elő az egyház: „munkásság védelme” (34,2%), „földművesség védelme” (28%), „saját érdekek védelme” (19,6%).⁴⁵

Az egyház kiemelt feladata viszont a legfontosabb emberi értékek képviselése: család, nemzeti és nemzetközi béke, erkölcsiség, a kirekesztések üldözése. Minden felekezeti, vagy felekezeten kívüli réteg legalább 60%-ban támogatja ezt a szempontot.⁴⁶ Meggyőző pozitív felismerés az adatok tükrében: „az emberek szemléletükben hordoznak az egyházak tanításával

⁴³ Török Cs.: *Egyház a társadalomban*, in: Korpics M., Wildmann J. (szerk.): *Vallások és egyházak az egyesült Európában – Magyarország*, 87–97, itt 89.

⁴⁴ Török: *Egyház a társadalomban*, 91.

⁴⁵ Török: *Egyház a társadalomban*, 92.

⁴⁶ Török: *Egyház a társadalomban*, 93–94.

egybehangzó értékeket (sokkal inkább, mint ezt az egyháziak észre szokták venni)” – hiszen az evangélium üzenetének lényege ismerhető fel ezekben az elvárásokban – „ugyanakkor úgy érzik, hogy társadalmi szinten az egyházak kivételes szereppel bírnak ezeken a területeken”.⁴⁷ Ez azt is jelenti, hogy egy olyan egyházzal, amely a társadalom porondján ilyen hangsúlyokkal lenne jelen, tudnának azonosulni a polgári közösség tagjai. „Made by catholics” – miért ne lehetne tehát „cool”, vagyis menő ez a védjegy?

Fontos szempont annak kiemelése is, hogy a szóban forgó felmérés eredményeinek tükrében a helyes nemzeti identitás formálása szintén az egyház különös fontosságú feladata.⁴⁸ Ebben a kontextusban viszont egyértelmű a mai társadalom elvárása: az egyházaknak elsősorban a nemzetek közötti béke megteremtésén kell fáradoznia (82,1%). A katolikusok átlagon felül (87,8%),⁴⁹ ám a felekezeten kívüliek is 78,2%-ban ezt várják az egyházaktól. Sokkal alacsonyabb az átlagérték annak az elvárásnak a kapcsán, hogy az egyháznak a nemzeti tudatot kell erősítenie: 57,9%. A ma élő polgári közösség szerint sürgetőbb és égetőbb feladat tehát, hogy a „többé-kevésbé öntudatos nemzetek között megszülessék a kiengesztelődés és a béke”.⁵⁰

Az eddigiek rövid befejező összefoglalásaként két tézis megfogalmazására szeretnénk vállalkozni, előretekintve pedig azokat vita tárgyává tenni:

1. Erdélyi kontextusban a katolikus egyház úgy tudja egyidőben szolgálni a nemzetek közötti kiengesztelődést és a helyes nemzeti identitás kifejlődését, ha szem előtt tartja a nemzeti identitással kapcsolatos, történeti-szociológiai szempontból alapvető megkülönböztetést: létezik a polgári és a nyelvi-etnikai nemzet. Előbbi esetében a nemzettagság jog, utóbbi esetében pedig kötelesség.⁵¹ Az erdélyi katolikus keresztény nemcsak a nyelvi-etnikai (magyar, német, román, roma) nemzet tagja, hanem a polgári nemzeté (Erdély, Románia) is, s a pozitívabb lelki állapot, jövőkép érdekében mindkettőre igent kellene mondania. Igent mondani, mégpedig egyfajta

⁴⁷ Török: *Egyház a társadalomban*, 93.

⁴⁸ Török: *Egyház a társadalomban*, 94–95.

⁴⁹ Murányi István a fiatalok vallásos szocializációja és előítéletessége kapcsán szociológiai vonatkozásban veti fel a „katolikus tolerancia” kérdését: „A katolikus vallású fiatalok számára az egyenlőséget kifejező előírások betartása és a bibliai elvek követése bizonyos esetekben inkább érvényesül, mint a társadalomszemléletében inkább egyénközpontú református vallásnál.” (Murányi I.: *Fiatalok vallásos szocializációja és előítéletessége*, in: *Educatio* 13 [2004/4], 2014.07.19, 583–594, itt 591).

⁵⁰ Török: *Egyház a társadalomban*, 95.

⁵¹ Murányi: *Tízévesek nemzeti identitásának jellemzői az ezredvégi Magyarországon*, 102.

„tragikus optimizmus” jegyében, úgy, ahogy ezt – a bevezetőben már említett – Viktor E. Frankl az élet sorsszerű, mert adott, helyzeteivel kapcsolatban általánosan megfogalmazta:

„Mindenekelőtt természetesen az a fontos, hogy szembenézzünk az élettel, azzal, ahogyan az számunkra adott (...) Ezen túlmenően azonban még többről is szó van, arról, hogy még a »negatív aspektusokból« is, igen talán éppen ezekből valami értelmeset »préseljünk ki«, s így valami pozitívvá transzformáljuk azt: a szenvedést teljesítménnyé – a bűnt változássá – a halált felelős tetterre való sarkalássá. Így vagy úgy: létezésünk tragikus aspektusait látva is valamiképp még megvan annak a lehetősége, hogy a legjobbat hozzuk ki belőle.”⁵²

2. Nagyon sok, sőt egyre több olyan katolikus keresztény él Erdélyben, akik a nyelvi-etnikai nemzeti identitás terén ún. „összetett nemzeti tudattal” is rendelkezhetnének. Ha a politikától nem is várható el egy ilyen retorika, a „nemzetek fölötti katolicitás” értelmében a katolikus helyi egyháztól igen is elvárható, hogy támogassa – ahol az aktuális – az „összetett nemzeti tudat” ápolását, vagyis a magyar-román, román-magyar, magyar-német, német-magyar, román-német, német-román stb. változatokat. Hiszen a „Gaudium et spes” értelmében „(...) a minden kor és minden földrész valamennyi népéhez küldött Egyház nincs kizárólagosan és elválaszthatatlanul hozzákötve egyetlen fajhoz vagy nemzethez, egyetlen sajátos életformához, egyetlen ősi vagy új szokáshoz sem. Ragaszkodván a maga hagyományaihoz, s tudatában lévén egyetemes küldetésének, egybe tud fonódni a különféle kultúrákkal, s ez mind az Egyházat, mind a kultúrákat gazdagítja.”⁵³

⁵² Frankl: *Der leidende Mensch*, 79–80, idézve E. Lukas: *A bölcsesség mint orvosság*. Viktor E. Frankl hozzájárulása a pszichoterápiához, (ford. Kalocsai Varga É.), Budapest 2014, 136 alapján.

⁵³ GS 58.

10.A logoterápia és egzisztenciaanalízis mint a „világi spiritualitás” lehetséges alapja¹

10.1. A trend: „inkább spirituális vagyok, mint vallásos”

„Inkább spirituális vagyok, mint vallásos” – a megkérdezettek mintegy fele egyetért ezzel a mondattal. S közben nem igazán számít, hogy a válaszadó tartozik-e valamelyik egyházhoz, vagy nem. Ez lett az eredménye annak az interkulturális felmérésnek, amelyet két egyetem, a németországi Universität Bielefeld és az amerikai egyesült államokbeli University of Tennessee in Chattanooga, közösen végzett. A kutatási projekt, amely 2009 és 2012 között zajlott, annak feltérképezését szolgálta, hogy mit jelent az emberek számára a „spiritualitás” és a „vallásosság” fogalma, hogy ezek milyen összefüggésben vannak a megkérdezettek személyiségével és életrajzával, és hogy ez mit jelent az ő életük számára. A projekt része volt az online megkérdezés, amelyben összesen 1886 személy vett részt Németországból és az Amerikai Egyesült Államokból.

Feltűnő a kutatók szerint, hogy a „spiritualitás” fogalmát olyan személyek is használják, igénybe veszik, akik még soha egyetlen vallási közösséghez sem tartoztak, vagy akik kiléptek az egyházból és vallási közösségekből. Sőt, a „spiritualitás” fogalmával élő személyek között fellelhető az a meglepő kisebbség, aki magát kifejezetten ateistának, nonteistának, agnosztikusnak tartja.

A „spiritualitás” tehát olyan koncepcióként tűnik fel, amellyel sok ember jobban tud azonosulni, mint a „vallással”, vagy a „vallásossággal”. Ennek okát a bielefeldi kutatók a fogalom kétértelműségében látják: vannak emberek, akik arra használják, hogy elhatárolódjanak a szervezettől rendelkező vallástól, s hogy rámutassanak, nincs intézményes kötődésük, részben talán még az Istenbe vetett hitet is elutasítják, ám mégis tudják, hogy mi az, ami szent az ő számukra; mások számára viszont a „spiritualitás” fogalma teljesen összefügg az Istenbe vetett hitükkel, s azzal, hogy valamelyik vallási felekezethez tartoznak. Egyházakban és vallási

¹ Ez a fejezet a Viktor Frankl Intézet által, „Die Zukunft der Logotherapie” címmel, 2014. május 15-18 között Bécsben rendezett nemzetközi kongresszus keretében német nyelven elhangzott előadás egy részének szerkesztett változata, a szerző saját fordításában.

közösségekben is virágzik tehát a szóban forgó önjellemzés: „inkább spirituális vagyok, mint vallásos”.

Önéletrajzi interjúk segítségével a tudósoknak sikerült a megélt spiritualitás és a saját önéletrajz közötti kapcsolatot is megvilágítani. Dr. Barbara Keller, pszichológus, aki a bielefeldi egyetemről irányított spiritualitás-projekt munkatársa, a következőket mondja a felmérés eredményeinek fényében: „A spiritualitás – bármit is értsen valaki alatta – egyénileg fejlődik, s meghatározó tapasztalatok, különleges életesemények, vagy fontos találkozások befolyásolják azt.”²

Az „inkább spirituális vagyok, mint vallásos” mondattal jellemezhető trendet az empirikus értelemkutatás is megerősíteni látszik, ha ebben a kontextusban szemünk elé állítjuk Tatjana Schnell kutatásainak eredményeit, aki az innsbrucki egyetem pszichológia intézetének oktató-kutatója. A spiritualitás és a vallásosság definíciója és egymástól való megkülönböztetése terén Schnell kiterjeszti a vitát az életértelem-koncepcióra: az egyén életalakítása terén az életértelem kérdése itt konstitutív szerepet játszik és szoros összefüggésben áll a vallásosság kérdésével.³

Ha valaki „valamilyen módon vallásosnak” – azaz „spirituálisnak” – tartja magát, az „implicit (hallgatólagos) vallásosság” koncepciójának segítségével egyrészt be lehet azonosítani azokat a tartalmakat, amelyek az életben a „spirituális” dimenziót jelképezik, mind kognitív síkon, mind pedig a viselkedés és az élmények területén. Az „implicit vallásosság” koncepciónak, illetve a Tatjana Schnell által kidolgozott kérdőívnek⁴ köszönhetően felmérhető, hogy a megkérdezett személy milyen mértékben tartja értelemmel telinek az életét, s hogy a jelentős élettartalmak öt alternatív dimenziója közül melyik és milyen mértékben járul hozzá az értelemmel teli élethez. A szóban forgó öt alternatív dimenzió a következő: a transzcendens vonatkozás saját életbe történő integrációja, felelősség, önmegvalósítás, a „mi” érzés és a jó közérzet, az erény.⁵

² B. Keller: *Eher spirituell als religiös*, 2014.05.07; Streib, Hood: „Spirituality” as privatized experience-oriented religion, 433-453.

³ T. Schnell: *Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich 2009; T. Schnell: *Psychologie des Lebenssinns*, Heidelberg – Berlin – New York 2016.

⁴ T. Schnell, P. Becker: *LEBE. Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn*, Göttingen 2007.

⁵ T. Schnell: *Kurzbericht: Was ist implizite Religiosität?*, 2014.05.2011.

10.2. A trend Frankl általi megsejtése

Általánosan nézve a helyzetet ezen a téren, azt mondhatjuk, hogy napjaink vallásossága a sokféleség és az individualizáció által jellemezhető. Megalapozottnak tekinthetjük a megállapítást, hogy Viktor E. Frankl valamilyen formában megsejtette ezt az átalakulási folyamatot, amikor néhány évvel a 2. világháború után filozófiai doktori disszertációjában a következő gondolatokat fogalmazta meg: „Nem hiszek a vallási eszperantóban. Épp ellenkezőleg, nem univerzális vallásosság felé haladunk, hanem a személyes – a legmélyebben személyes – vallásosság felé, egy olyan vallásosság felé, amelyből kiindulva mindenki megtalálhatja személyes, legsajátosabb nyelvét, ha Istenhez szól.”⁶

Azon tény ellenére, hogy Frankl személyes életében a zsidó hittartalmakhoz és meggyőződésekhöz kötődött, sajátos vallásértelmezése összhangban áll az „inkább spirituális vagyok, mint vallásos” trenddel és az implicit vallásosság koncepciójával. Ezt a tézist támasztja alá az a körülmény, hogy Isten abban az operacionális definícióban, amely, „a teista, illetve az ateista világnézet előterében marad”, úgy jelenik meg, mint „legbelső monológjaink partnere”. Frankl ráadásul meg van győződve arról, hogy ha Isten létezik, akkor ő „nem fogja rossz néven venni, ha valaki összetéveszti őt saját magával, és ennek alapján egyszerűen átkereszteli”.⁷

Világos, hogy az önmagunkkal folytatott „legbelsőbb monológjaink” logoterápiai kontextusban nem jelenthetnek valamiféle köldöknéző befelé fordulást, hanem az élet értelmének öntranszcendens keresése jut kifejezésre ezekben is. Igazi antropológiai állandóként öntranszcendens irányultsága biztosítja az ember számára az állandó viszonyulást ahhoz a világhoz, amelyben alakítani próbálja életét. A Viktor E. Frankl névvel fémjelzett logoterápia tehát letisztult antropológiájának köszönhetően, valamint általa, hogy értelemorientált tekintettel van a konkrét emberi életre, egyrészt „világtudatos”, másrészt viszont egyidőben „spirituálisnak” is tekinthető, hiszen az értelemre, illetve az értékekre, amelyek „vonzák” az embert – Elisabeth Lukast követve – úgy tekinthetünk, mint olyan tényezőkre, amelyek „spirituális kínálatot jelentenek” a teremtmény számára. Az ember vágyakozik arra, hogy anyagi világ határain túlra lásson, s amikor felfigyel egy értékre – Lukás szerint – az „ember»kívül kerül önmagán«, azaz mintha egy időre kibújt volna röghöz kötött porhüvelyéből, miközben teljesen, »mágánál van«,

⁶ Frankl: *A tudattalan Isten*, 103.

⁷ Frankl: *A tudattalan Isten*, 104-105.

azaz oly közel legbensőbb lényéhez, mint soha máskor”.⁸ A „világi” jelző továbbá ebben az összefüggésben egyfajta garanciát jelent arra vonatkozólag, hogy a spirituális életbeállítódás nem vezet a szociális és társadalmi felelősség előli meneküléshez.

Az értelemorientált életbeállítódást azért tekinthetjük egy ilyen jellegű „világi spiritualitás” kifejeződésének, mert a „remény” elvére épül. A logoterápia mindenesetre olyan újfajta módon definiálja a „remény” elvét, hogy az „a csalódás elvét már nem foglalja magába”. Hiszen a remény – amint ezt Elisabeth Lukas kifejezi – „nemcsak valami bizonytalanra és kíváncsra irányul (...), hanem mindkettőt áthatja, és lehetőleg érzékelő szervekkel araszol előre az egyedülálló, az »Egész« minden felfogóképességünket meghaladó értelme felé”.⁹

10.3. Világi spiritualitás mint „világjamborság”?

E kérdés mögött a következő, még alapvetőbb probléma rejtőzik: vajon összeegyeztethető-e a logoterápia kontextusába helyezett ún. „világi spiritualitás” a keresztény spiritualitással? Ezt a kérdést úgy próbáljuk megválaszolni, hogy utalunk Reinhard Zaiser, katolikus teológus 2004-ben publikált művére, amelyben Karl Rahner „természetfölötti egzisztenciál” fogalmát Viktor E. Frankl „tudattalan Isten” tézisének fényében értelmezi.¹⁰ Ebben a doktori disszertációban, amelyet Zaiser a 2003-2004-es akadémiai évben a bochumi Ruhr Egyetem Katolikus Teológia Fakultásán védett meg, arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a „természetfölötti egzisztenciál” mint rahneri fogalom mellett, a „felettes értelem transzcendentális és egzisztenciális akarása” mint frankli fogalom szintén az „Isten önkinyilatkoztatása” gondolat meggyőző konkretizálódásának tekinthető.¹¹

Antropológiai összefüggésben továbbá azt is állíthatjuk, hogy a „világi spiritualitás” fogalma tulajdonképpen arra utal, amit Karl Rahner „világjamborság” (Weltfrömmigkeit) címszó alatt állít elénk: olyan beállítódásra gondol itt Rahner, amelyet az a tapasztalat hordoz, hogy ez a világ egyidőben lehetőség és feladat. Az ember által alakított világot tehát maga Isten is „világi világként” akarja. Ez azt jelenti, hogy a keresztény ember életében Isten még ott is jelen van, ahol kifejezett jámborság nélkül a világi

⁸ Lukas: *A bölcsesség mint orvosság*, 171.

⁹ Lukas: *A bölcsesség mint orvosság*, 132.

¹⁰ R. Zaiser: *Karl Rahners Begriff des „übernatürlichen Existentials” im Lichte von Viktor E. Frankls These vom „unbewussten Gott”*, Hamburg 2004.

¹¹ Zaiser: *Karl Rahners Begriff des „übernatürlichen Existentials”*, 304.

életet vidáman, üdén, komolyan és bátran élük.¹² Azt mondhatjuk tehát, a frankli logoterápiában képviselt értelemorientált életvitel, amely – többek között – a remény elvét eleveníti fel a mi világunkra vonatkozólag, és éppen ezért „világi spiritualitásnak” nevezhető, minden további nélkül összeegyeztethető az autentikus keresztény spiritualitással. Hiszen a fenntartások nélkül őszintén élt világi élet – Karl Rahner értelmében – már maga is egy darabka jámbor életet jelent.

Annak érdekében tehát, hogy a hagyományos keresztény spiritualitás ellen tudjon állni az immanens valóságra vonatkozó pesszimizmusnak sürgősen szüksége van a „világi spiritualitáshoz” vezető útmutatásra, amelyet ma leghitelesebb módon talán éppen a Viktor E. Frankl nevével fémjelzett logoterápia közvetíthet számára. Ez az útmutatás pedig nem lenne más, mint az elvezetés ahhoz a „tragikus optimizmushoz”, amely annyira jellemző Viktor E. Frankl életművére. Ez a fajta optimizmus látja ugyan egyrészt az emberi egzisztencia tragikus vonatkozásait, másrészt viszont – mivel a értelem akarása motiválja – látja annak lehetőségét is, hogy minden, még oly tragikus élethelyzetből is a legjobb kihozható.¹³

¹² K. Rahner: *Frömmigkeit heute und morgen*, in: GuL 39/5 (1966), 326–342, itt 337.

¹³ Frankl: *Der leidende Mensch*, 79–80.

Felhasznált irodalom

- Arntz, N.: „Für eine dienende und arme Kirche“. *Der Katakombenpakt als geheimes Vermächtnis des II. Vaticanums*, in: Forum Weltkirche. Zeitschrift für Kirche und Gesellschaft mit weltweitem Blick, 2012/11, 2015.12.06.
- Arntz, N.: Vom „Konstantinischen Pakt“ zum Katakombenpakt, in: StdZ 140 (2015/11), 723–735.
- Atkinson, Hildegard: *Pszichológia. Harmadik átdolgozott kiadás*, Budapest, 2005.
- Barry SJ, W. A., Connolly SJ, W. J.: *A lelkiezés gyakorlata*, Budapest 2015.
- Batthyány, A.: Istenkeresés és értelemkérdés, in: V. E. Frankl, P. Lapide: Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd, 115–126.
- Baumgartner, I.: *Pasztorálszichológia*, Budapest 2006.
- XVI. Benedek pápa: *Sacramentum caritatis kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás*, Róma 2007, 23, 2010.04.20.
- Benkő A., Szentmártoni M.: *Testvéreink szolgálatában. A pasztorálszichológiáról mindenkinek*, Budapest 2005.
- Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Budapest 1996.
- Biller, K.: *Der Begriff ‚Übersinn‘*, in: W. Kurz, F. Sedlak (Hgg.): *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen, neue Perspektiven*, Tübingen 1995, 158–166.
- Biller, K., Stiegeler, M.: *Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor Emil Frankl*, Wien – Köln – Weimar 2008.
- Bochenski, J. M.: *Über den Sinn des Lebens*, in: Ch. Fehige et al. (Hgg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000, 299–309.
- Böschmeyer, U.: *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie: die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*, Berlin – New York 1976.
- Böschmeyer, U.: *Die Krise als Chance – Voraussetzungen für neue Sinnfindung*, in: O. Zsok (Hrsg.): *Logotherapie in Aktion. Praxisfelder und Wirkungsweisen*, München 2002, 110–126.
- Bremer, M.: *Der Sinn des Lebens: ein Beitrag zur analytischen Religionsphilosophie*, Egelsbach 2002.
- Buber, M.: *Das dialogische Prinzip*, Gütersloh 2002.
- Büchner, G.: *Danton halála (ford. Kosztolányi Dezső)*, 2015.10.02.

- Camus, A.: *Der Mythos von Sisippos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1972.
- Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion*, in: *Canterbury Szent Anzelm összes művei. Teológiai, bölcseleti írások (ford. Dér Katalin)*, Budapest 2007, 81–102.
- Congar, Y.: *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hrsg.): *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1 kötet, Einsiedeln 1972, 357–599.
- Cordes, P. J.: *Communio – Utopie oder Programm?*, Freiburg 1993.
- Csörgő Z.: *Organikus poszt-posztmodern: jövőkép a múltból?*, 2014.07.17.
- Dahl, E. (Hrsg.): *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993.
- Deckers, D.: *Papst Franziskus. Wider der Trägheit des Herzens. Eine Biographie*, München 2015.
- Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai (ford. Fila Béla és Jug László)*, Budapest 2004.
- Dr. Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Budapest 2007.
- Diósi D.: *Posztmodern vallásosság? Milyen módon vallásos korunk embere?*, in: *Vigilia* 76 (2011/10), 722–730.
- Döring, H., Kaufmann, F.-X.: *Kontingenzerfahrung und Sinnfrage*, in: F. Böckle et al. (Hgg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, IX. k., Freiburg i. Br. 1981, 5–67.
- Döring, H.: *Die Wiederentdeckung der Ortskirche in der katholischen Ekklesiologie*, in: Th. Nikolau (Hrsg.): *Orthodoxes Forum* 2 (1988), 239–257.
- Döring, H.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn des Lebens*, in: Domschule e. V. (Hrsg.): *Theologie im Fernkurs. 3. Lehrbrief*, Würzburg 1995.
- Egyed P.: *A belső szabadságról*, in: *Többlét* 2014/2, 41–63.
- Europäische Jesuitenzeitschriften: *Eine barmherzige Kirche für eine verwundete Welt*, in: *SThZ* 140 (2015/12), 2015.12.07.
- Ferenc pápa: *Misericordiae Vultus*, (ford. Dr. Diós István), 2015.12.05.
- Ferenc pápa: *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdítása, (ford. Dr. Diós István), Budapest 2014.
- Ferenc pápa: *„Saját kezdeményezésre” kiadott „Mitix Iudex” kezdetű apostoli levele a házasság semmisnek nyilvánításáért folyó kánoni eljárás reformjáról az Egyházi Törvénykönyvben*, (ford. Erdő Péter), 2015.12.07.
- Ferenc pápa: *Rino Fisichella érseknek írt levél az irgalmasság szentévében elnyerhető kegyelmekről*, 2015.12.07.

Ferenc pápa: „Erősítsétek meg szíveteket“ (Jak 5,8). *Ferenc pápa üzenete nagybőjtre*, 2015.12.07.

Ferenc pápa: *Üzenet a Migránsok és Menekültek 102. Világnapijára*, 2015.12.07.

Frankl, V. E.: *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg i. Br. 21977.

Frankl, V. E.: *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien 101982.

Frankl V. E.: *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, Franz Deuticke, Wien 41982.

Frankl, V. E.: *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München 1990.

Frankl, V. E.: *Der unbewusste Gott*, München 71992.

Frankl, V. E.: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*, München 21994.

Frankl, V. E.: *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, Berlin 1994.

Frankl, V. E.: *Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Mit einem Vorwort von Franz Kreuzer*, München – Zürich 71997.

Frankl, V. E.: *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás*, (ford. Varga J., Bircsák A. és Varga Zs.), Budapest 2002.

Frankl, V. E.: *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*, Weinheim – Basel 2002.

Frankl, V. E.: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, (ford. Molnár M. és Schaffhauser F.), Budapest 2005.

Frankl, V. E.: *Értelem és egzisztencia. Előadások és tanulmányok*, Budapest 2006.

Frankl, V. E., Lapide, P.: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*, (ford. Szemere J.), Budapest 2007.

Frankl, V. E.: *...mégis mondj igent az életre. Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor*, (ford. Kalocsai Varga É.), Budapest 2007.

Frankl, V. E.: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai*, (ford. Kalocsai Varga Éva), in: P. Sárkány, O. Zsok (szerk.): *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*, Budapest 2010, 9-203.

Frankl, V. E.: *A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet*, (ford. Bruncsák I., Kalocsai Varga É.), Budapest 2012.

Frankl, V. E.: *Oroosi lelkigondozás. A logoterápia és egzisztenciaanalízis alapjai*, (ford. Jakabffy I., Jakabffy É.), Budapest 2015.

- Gockel, H.: *Ist die Sinnfrage ein Weg zu Gott?*, in: ThGl 59 (1969), 296-303.
- Greshake, G.: *Pap vagy mindörökké. A papi hivatás teológiájának és lelkiségének kérdései*, Budapest 1985.
- Greshake, G.: *Zentralismus oder Communio der Kirchen?*, in: J. Weismayer, U. Struppe (Hrsg.): *Öffnung zum Heute: Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, 31-53.
- Greshake, G.: *Was hat es gebracht? Ein kritischer Rückblick zum Priesterjahr*, in: HK 64 (2010/7), 375-377.
- Grom, B., Brieskorn, N., Haeffner, G.: *Glück – auf der Suche nach dem guten Leben*, Frankfurt a. M. – Berlin 1987.
- ICCV: *Credință și practică religioasă în România*, 2014.03.16
- ICCV: *Calitatea vieții în România 2010*, 2014.03.16.
- Jakubinyi Gy.: *Minden hiábavalóság. A Prédikátor könyvének magyarázata*, Gyulafehérvár 2000.
- Jálics F.: *Lelkivezetés az evangéliumban*, Budapest 2014.
- II. János Pál pápa: *Dives in misericordia. Enciklika az isteni irgalmasságról*, 2015.12.05.
- II. János Pál pápa: *Levél a papokhoz*, Róma 2005, Nagycsütörtök, 7, 2010.04.20.
- Jitianu L.: *Szenvedés és krisztusi identitás. Gondolatok a szenvedésteológia margójára*, in: Bodó Márta (szerk.): *Örökérvényű igazságaink: emlékkönyv Jakab Gábor 70. születésnapjára*, Kolozsvár 2008, 85-95.
- Jitianu L.: *A válság antropológiai alapjai*, in: Ungvári Zrínyi I., Veress K.: *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*, Kolozsvár 2011, 143-150.
- Kasper, W.: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg 1986.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Kézikönyvek, 6. k. Budapest 2013.
- Kehl, M.: *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- Keller, B.: *Eher spirituell als religiös*, 2014.05.07.
- Kerekes L.: *Egyházi törvények a 21. század küszöbén*, in: Keresztény Szó 12 (2001/9), 2010.10.04.
- Knausz I.: *Műveltség és motiváció a közoktatásban*, 2014.07.17.
- Kreiner, A.: *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 1992.
- Kreiner, A.: *Demonstratio religiosa*, in: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147)*, Freiburg i. Br. 1993, 9-48.

- Kreiner, A.: *Die religionskritische Relevanz der Neuzeitlichen Naturwissenschaft*, in: P. Schmidt-Leukel (Hrsg.): *Berechtigte Hoffnung: über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 49-70.
- Kreiner, A.: *Warum Leid?*, in: S. Pauly (Hrsg.): *Glaubensfragen unserer Zeit*, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 77-90.
- Kreiner, A.: *Warum der gute Gott den Sündenfall nicht verhinderte?*, in: M. Kleer, C. Söling (Hgg.): *Wie böse ist der Mensch?*, Paderborn 1999, 61-72.
- Kreiner, A.: *Gott im Leid? Zur Theodizee-Relevanz der Rede vom leidenden Gott*, in: P. Koslowski, F. Hermann (Hgg.): *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 213-224.
- Kreiner, A.: *Die Leiden der Welt und das Theodizee-Problem*, in: *Aufklärung und Kritik* 9 (2002), 127-136.
- Kreiner, A.: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Kreiner, A.: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006.
- Kreiner, A.: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban, (ford. Vik János)*, in: Korpics M., P. Szilczl D. (szerk.): *Szagrális kommunikáció: A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 143-156.
- Kreiner, A.: *Wozu Fundamentaltheologie?*, in: K. Hilpert, S. Leimgruber (Hgg.): *Theologie im Durchblick: Ein Grundkurs*, Freiburg 2008, 126-133.
- Kreiner, A.: *Természettudás és istenbeszéd. A természettudományos megismerés jelentősége a teológiai reflexió számára, (ford. Vik János)*, in: *Keresztény Szó* 21/1 (2010), 31-33.
- Kreiner, A.: *Kein theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?*, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2 (2011), 19-22.
- A Kultúra Pápai Tanácsa, A Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa: *Jézus Krisztus az élő víz hordozója. Keresztény reflexió a „New Age“-ről, (ford. Várnai Jakab OFM)*, 2014.07.19.
- Kurz, W.: *Seel-Sorge als Sinn-Sorge: Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie*, in: K. Dörner (Hrsg.), *Wege zum Menschen* 37/1985, 225-237.
- Legrand, H. M.: *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte: Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hgg.): *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 141-174.
- Loichinger, A.: *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, in: H. Döring, A. Kreiner (Hrsg.): *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie*, 3/I. és 3/II. k., Neuried 1999.

- Loichinger, A.: *Das Theodizeeproblem in der aktuellen Religionsphilosophie und Theologie*, in: MThZ 52 (2001), 260–269.
- Loichinger, A., Kreiner, A.: *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Stuttgart 2010.
- Lukas, E.: *Auf der Suche nach Sinn. Logotherapie*, in: H. Petzold (Hrsg.): *Wege zum Menschen. Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie*, 1. k., Paderborn 1984.
- Lukas, E.: *Was ist das Besondere an der Logotherapie? Eine Darstellung ihres holistischen Konzeptes unter Einbeziehung narrativer Elemente aus Anlass des 90. Geburtstages von Viktor E. Frankl am 26. März 1995*, in: O. Wiesmeyr (Hrsg.): *Festschrift für Prof. DDr. Viktor E. Frankl zum 90. Geburtstag*, Wien 1995, 46–58.
- Lukas, E.: *Lehrbuch der Logotherapie. Menschenbild und Methoden*, München 1998.
- Lukas, E.: *Spannendes Leben. In der Spannung zwischen Sein und Sollen – ein Logotherapiebuch*, München – Wien 2003.
- Lukas, E.: *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*, München – Wien 2004.
- Lukas, E.: *Miben áll a logoterápia sajátossága? A logoterápia holisztikus koncepciójának felvázolása narratív elemek bevonásával, (ford. Kalocsai Varga É.), in: P. Sárkány, O. Zsok (szerk.): A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*, Budapest 2010, 251–297.
- Lukas, E.: *A logoterápia tankönyve. Emberkép és módszerek*, Kiskundorozsma 2011.
- Lukas, E.: *A bölcsesség mint orvosság. Viktor E. Frankl hozzájárulása a pszichoterápiához, (ford. Kalocsai Varga É.), Budapest 2014.*
- Magyar Kurír: *Interjú Ferenc pápával az irgalmasság évéről és a gyengédség forradalmáról a Credere című lapban, (ford. Tőzsér Endre SP)*, 2015.12.05.
- Magyar Kurír: *Ferenc pápa meghirdette az irgalmasság rendkívüli szentévét, (ford. Török Csaba)*, 2015.12.05.
- Magyar Kurír: *Ferenc pápa homíliája az irgalmasság évét megnyitó szentmisén, (ford. Tőzsér Endre SP)*, 2015.12.09.
- Marton J., *A keresztény jelenkor*, Marosvásárhely 2008.
- Marton J., Oláh Z., Kovács F. Zs. (szerk.), *Itt vagyok, engem küldj! Tanulmányok a papságról*, Budapest – Kolozsvár 2010.
- Marton J., Oláh Z. (szerk.): *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése*, Budapest – Kolozsvár 2011.
- Marton J., Diósi D. (szerk.): *Katolicitás és etnocentrizmus Erdélyben. Katolikus identitásunk. Tanulmányok*, Budapest – Kolozsvár 2015.

- Marx, K.: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)*, in: K.-H. Weger (Hrsg.), *Religionskritik*, Graz – Wien – Köln, 97–98.
- Máté-Tóth A.: *Vallásértelmezések*, in: *Vigilia* 76 (2011/10), 731–740.
- Mertes SJ, K.: *Widerspruch aus Loyalität*, in: *SThZ* 140 (2015/11), 736–744.
- Murányi I.: *Fiatalok vallásos szocializációja és előítéletessége*, in: *Educatio* 13 (2004/4), 2014.07.19, 583–594.
- Murányi I.: *Tízévesek nemzeti identitásának jellemzői az ezredvégi Magyarországon*, in: *Erdélyi Társadalom* 3 (2005/1), 2014.07.18, 97–126.
- Nóda M., Zamfir K., Diósi D., Bodó M. (szerk.): *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: A 60 éves Marton József köszöntése*, Budapest – Kolozsvár 2010.
- Nurmela, R.: *Die innere Freiheit: das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2001.
- Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest 1997.
- Országos Liturgikus Tanács (szerk.): *Az imaórák liturgiája*, IV. k., Budapest 1991.
- Patsch F.: *A szenvedés: botrány és kegyelem. Keresztény gondolatok a rosszról, a teodicea hatáiról és a hit hatalmáról*, in: *Vigilia* 2010/4, , 2011.11.07.
- VI. Pál pápa: *Evangelii nuntiandi kezdetű szinódus utáni apostoli buzdítás a mai világ evangelizálásáról*, Róma 1975, in: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=121>, 2010.04.27.
- Pickel, G.: *Szekularizáció, individualizáció vagy a vallás piaci modellje*, in: *Egyházforum* 26 (2011/2), 2014.07.17.
- Plank, P.: *Eucharistische Ekklesiologie*, in: *3LThK*, 3. k., 969–972.
- Plátón: *Theáitétosz*, (Jegyzetek és kommentár Bárany I.), Budapest 2001.
- Pottmeyer, H. J.: *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in: *PTHl* 18 (1985), 253–284.
- Pottmeyer, H. J.: *A pápai primátus az I. Vatikánuntól XVI. Benedekig*, (ford. Török Csaba), in: *Vigilia* 73 (2008/3), 171–182.
- Puskás A.: *A világi krisztushívők hivatása és küldetése*, in: *Vigilia* 75 (2010/6), 406–415.
- Puskás A., Perendy L. (szerk.): *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között. Antropológiai reflexiók a teológiában*, Budapest 2013.
- Rahner, K.: *Kommentar zu LG 18-27*, in: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 12. k., 210–246.
- Rahner, K.: *Frömmigkeit heute und morgen*, in: *GuL* 39/5 (1966), 326–342.

- Ratzinger, J. (XVI. Benedek pápa): *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások*, Budapest 2008.
- Rauber, K.-J.: *Az ökumené értelmezése és kilátásai*, in: Keresztény Szó 12 [2001/5], , 2010.10.04.
- Riedel, Ch., Deckart, R., Noyon, A.: *Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis*, Darmstadt 2002.
- Riesman, D.: *A magányos tömeg*, Budapest 1983.
- Rogers, C. R.: *Valakivé válni. A személyiség születése*, Budapest 2008.
- Russel, B.: *Autobiografie*, 1. k., Frankfurt a. M. 1972.
- Saier, O.: „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973.
- Sárkány P.: *Filozófiai lélekgondozás. Fenomenológia – egzisztenciaanalitikus logoterápia – filozófiai praxis*, Budapest 2008.
- Sárkány P., Vik J. (szerk.): *Logoterápia és egzisztenciaanalízis 2015*, in: Többlét 2015/3 különkiadvány.
- Sárkány P.: *Viktor Frankl vallásbölcseletének alapvonalai*, in: V. E. Frankl, P. Lapide: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*, Budapest 2007, 127–142.
- Schaeppi, W.: *Braucht das Leben einen Sinn? Empirische Untersuchung zu Natur, Funktion und Bedeutung subjektiver Sinntheorien*, Zürich – Chur 2004.
- Schmid, P. F.: „Az ember az első és alapvető út” – Párbeszéd a humanisztikus pszichológia és a lelkigondozás között, in: Mérleg 2004/2, 172–181.
- Schmidt-Leukel, P. (Hrsg.): *Berechtigte Hoffnung: über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995.
- Schnell, T.: *Religiosität und Identität*, in: R. Bernhardt, P. Schmidt-Leukel (Hgg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008, 163–183.
- Schnell, T., Becker, P.: *LEBE. Fragebogen zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn*, Göttingen 2007.
- Schnell, T.: *Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich 2009.
- Schnell, T.: *Existential Indifference: Another Quality of Meaning in Life*, in: *Journal of Humanistic Psychology*, (2010) 50/3, 351–373.
- Schnell, T., Keenan, W.: *Meaning-making in an Atheist world*, in: *Archive for the Psychology of Religion* 33 (2011), 55–78.
- Schnell, T.: *Kurzbericht: Was ist implizite Religiosität?*, 2014.05.2011.
- Schnell, T.: *Psychologie des Lebenssinns*, Heidelberg – Berlin – New York 2016.

Seifert, J.: Viktor E. Frankls philosophischer Sinnbegriff und die Entdeckung seiner Bedeutung für die Psychotherapie, in: D. Batthyány, O. Zsok (Hgg.): Viktor Frankl und die Philosophie, Wien 2005, 69-93.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik*. 13.-31. Mai 2007, Stimmen der Weltkirche 41, Bonn 2007.

Söding, Th.: *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

Söding, Th.: *Was ist der Bischof?*, in: Christ in der Gegenwart 62 (2010/29), 325-326.

Söding, Th.: *Wer ist ein guter Bischof?*, in: Christ in der Gegenwart 62 (2010/30), 333-334.

Streib, H., Hood, R. W.: *“Spirituality” as privatized experience-oriented religion: Empirical and conceptual perspectives*, in: Implicit Religion 14 (2011/4), 2014.07.19, 433-453.

Suess, P.: *Das Evangelium von Gottes Barmherzigkeit verkünden*, in: Klaus Krämer, K. Vellguth (Hgg.), *Evangelii gaudium*. Stimmen der Weltkirche, Freiburg – Basel – Wien 2015, 165-179.

Szentmártoni M.: *Lelekipásztori pszichológia*, Budapest 1999.

The Economist: *The pope as a turnaround CEO. The Francis effect*, 2015.12.06.

Tomka M.: *A társadalmi és vallási változások összefüggései az 1989 utáni kelet-középeurópai társadalmakban, különös tekintettel Magyarországra és a határon túl élő magyar népességre*, 2014.03.16.

Tomka M.: *A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*, Budapest – Piliscsaba 2005.

Török Cs.: *Egyház a társadalomban*, in: Korpics M., Wildmann J. (szerk.): *Vallások és egyházak az egyesült Európában – Magyarország*, 87-97.

Tózsér E. (szerk.): *Az istenhit mint erőforrás*, Budapest 2006.

Ungvári Zrínyi I., Veress K. (szerk.): *Válságtapasztalatok és etikai távolatok*, Kolozsvár 2011.

Universität Bielefeld: *Pressemitteilungen. Eher spirituell als religiös (Nr. 37/2012)*, in:, 2014.07.19.

Vik J.: *Gottes Heil im Glück des Menschen*, Neuried 2008.

Visky S. B.: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*, Kolozsvár 2006.

Weger, K.-H. (Hrsg.): *Religionskritik*, Graz 1991.

Werbick, J.: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg – Basel – Wien 2009.

Zaiser, R.: *Karl Rahners Begriff des „übernatürlichen Existentials“ im Lichte von Viktor E. Frankls These vom „unbewussten Gott“*, Hamburg 2004.

Zsók O.: *Az orvosfilozófus Viktor Emil Frankl*, Budapest 1995.

Zsók O.: *Az élet értelmét kereső ember*, in: Tempfli I., Vencser L. (szerk.): *Új ég és új föld. Emlékkönyv Jäger Péter 65. születésnapjára*, Budapest 2004, 91-122.

Zulehner, P. M.: *Globalisierung der Weltanschauungen*, in: Bischöfliches Seelsorgeamt Augsburg (Hrsg.): *Weltanschauung. Referat für religions- und Weltanschauungsfragen 2/2005*, 97-107.

Tartalomjegyzék

Előszó	5
1. Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé Válaszkeresés a fundamentális teológia és a Viktor E. Frankli egzisztenciaanalízis és logoterápia párbeszédese kontextusában.....	7
1.1. Fogalmak tisztázása: Értelem, értelembeteljesedés, értelemorientáció	8
1.2. Kontingenciatapasztalat és egzisztenciális frusztráció – értelemkérdés az élet változásaira való tekintettel	9
1.3. Az egész értelme és az isteni értelemosztó felfedezésének lehetősége	10
1.4. Racionális teológia – a személyes, hit melletti döntés ésszerűségének és vállalhatóságának fenntartásáért vívott küzdelem.....	12
1.5. Az élet értelmének kérdése, mint magánügy	15
1.6. Az élet értelmére irányuló kérdés keresztény válasza a Viktor E. Frankli értékelmélet kontextusában	18
2. A logoterápia vallásfilozófiai és teológiai dimenziói: Frankl és a teodicea-kérdés	21
2.1. A probléma, mint kiindulópont tisztázása	21
2.2. Tárgyalja-e egyáltalán Frankl a teodicea-problémát?	22
2.3. Hogyan értelmezi Frankl a teodicea-kérdés mögötti problémát?	23
2.4. A szenvedés az ateizmus sarokköve? – avagy az istenhívó a vádlottak padján	26
2.4.1. A vádbeszéd	30
2.4.2. A védőbeszéd	31
2.5. A teodicea-kérdés, mint elméleti probléma előfordulása a logoterápiái tanácsadásban	40

3. Válságban a jóllét? Az életértelem és boldogság kérdése	
Viktor E. Frankl egzisztenciaanalízisében és logoterápiájában	43
3.1. Az egzisztenciális frusztráció kísértése	43
3.2. A föltétlen életértelem posztulátuma	46
3.3. A vallás mint tárgy és nem álláspont	49
3.4. Viktor E. Frankl boldogságfilozófiája	50
3.5. Összegzés.....	52
4. Az értelmetlenség-érzés veszély vagy esély?	
A Viktor E. Frankl-i logoterápia és egzisztenciaanalízis	
az evangelizáció szolgálatában	53
5. Értelemkeresés a lelkigondozás kontextusában.....	63
5.1. Értelemkeresés?	63
5.2. Lelkigondozás?	65
5.3. Lelkigondozás annyi, mint értelemgondozás?.....	67
5.3.1. Értelemkereső villámbeszélgetések a lelkigondozásban.....	70
5.3.2. Értelemkereső önéletrajz csírái a lelkigondozásban	71
6. A pap mint tanácsadó. A logoterápiai segítőbeszélgetés	
alkalmazásának lehetőségei a pasztorális tanácsadásban	73
6.1. Fogalomtisztázás	73
6.1.1. A pap	73
6.1.2. Tanácsadás, lelkigondozás, pasztorális tanácsadás	75
6.2. Ekkleziológiai szempontok	76
6.3. Miért foglalkozik a teológia pszichológiával?	77
6.4. Miért pont a logoterápia?	80
6.5. A logoterápiai tanácsadás alapelvei	83
6.6. Feltétlen értelem-gondozás -	
logoterápia a pasztorális tanácsadásban	84
6.7. Összegzés.....	86
7. A rész és az egész vonzásának feszültségében. A püspök helye,	
szerepe és küldetése a communio-egyháztan kontextusában	89
7.1. Bevezetés.....	89
7.2 Fogalomtisztázás a Szentírás fényében: helyi egyház,	
Eucharisztia, püspöki hivatal, communio	89

7.3. A II. Vatikáni Zsinattól a helyi egyház újrafelfedezésén át a communio-egyháztanig	92
7.4. A püspöki hivatal és annak kollegiális szervezete a communio ecclesiarum fényében	95
7.5. Róma egyházának primátusa a communio ecclesiarum kontextusában	99
7.6. A II. Vatikáni Zsinat és a pápai primátus a püspöki kollegialitás kontextusában	99
7.7. Róma püspöke primátusának feloldhatatlan kötődése Róma egyházának primátusához a communio ecclesiarum keretein belül	101
7.8. Befejezés.....	106
8. Balzsam és oázis. Ferenc pápa – az irgalmasság globális követe	107
8.1. Mi ez tulajdonképpen?	107
8.2. Miért fontos ez neki?	108
8.3. Miért kell ez ma nekünk?	113
8.4. Mi közöm (lehet) hozzá?	117
9. Vallásosság és identitás. Katolikus önazonosság ma, holnap, erdélyi kontextusban	121
9.1. Hogy állunk a vallásossággal?.....	121
9.2. Hogy állunk az identitással?.....	124
9.3. „Made by catholics” – katolikus identitásról másként.....	129
10. A logoterápia és egzisztenciaanalízis mint a „világi spiritualitás” lehetséges alapja	133
10.1. A trend: „inkább spirituális vagyok, mint vallásos”	133
10.2. A trend Frankl általi megsejtése.....	135
10.3. Világi spiritualitás mint „világjámborság”?	136
Felhasznált irodalom.....	139



ISBN: 978-606-37-0147-4